中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 Number 4, June 2015

4

中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2015 年 第 4 期

Number 4, 2015

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 出版

Published by Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2015 年 6 月 || June 2015

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://JRCC.ChineseCS.cn**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li
Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

肖清和 博士
地址：上海大学历史系 200444
电邮：qinghexiao@gmail.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

网址: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents



前 言

From The Editors

文化与图腾：质疑基督教“羊文化”一说（代前言）

李霊

2004 年，《狼图腾》出版了。策划该书出版的安波舜在“编者荐言”的开头如此说；“这是世界上迄今为止唯一一部描绘、研究蒙古草原狼的 ‘旷世奇书’。阅读此书，将是我们这个时代享用不尽的关于狼图腾的精神盛宴。”溢美之言几近极致。确实，该小说的出版在当时的文学界可谓投下了一颗震撼弹，引起社会上强烈的反响，著名蒙古歌唱家腾格尔说：“它让我读出：深沉、豪放、忧郁而绵长的蒙古长调与草原苍狼幽怨、孤独、固执于亲情呼唤的仰天哭嗥，都是悲壮的勇士面对长生天如歌的表达；是献给《天堂》里伟大母亲最美的情感、最柔弱的衷肠、最动人的恋曲……”

评论家、作家周涛说：“这当然是一部奇书！一部因狼而起的关于游牧民族生存哲学重新认识的大书。它直逼儒家文化民族性格深处的弱性。皇皇 50 万言，50 万只狼群汇合，显示了作家阅历、智慧和勇气，更显示了我们正视自身弱点的伟大精神。”

中国社会科学院文学研究所研究员、评论家孟繁华写道：“《狼图腾》在当代中国文学的整体格局中，是一个灿烂而奇异的存在：如果将它作为小说来读，它充满了历史和传说；如果将它当作一部文化人类学著作来读，它又充满了虚构和想象。作者将他的学识和文学能力奇妙地结合在一起，具体描述和人类学知识相互渗透得如此出人意料、不可思议。显然，这是一部情理交织、力透纸背的大书。”

北京人民广播电台自 2004 年 5 月 25 日起，至 9 月上旬，连续一百天，每天中午 1 2 点和晚上 10 点的黄金时段，“小说连播”节目播出《狼图腾》。收听者达几十万人。现在各地广播电台都在安排播出。香港著名实业家李嘉诚先生在接受《亚洲周刊》的采访时说：“《狼图腾》是本好书，当然，做人还是一半是狼一半是羊好。”

《狼图腾》对社会影响可以从其销量也可见一斑。自 2004 年问世以来持续热销，截至 2014 年底发行量已经突破百万大关。外国出版集团也纷纷出高价买下《狼》书的英文及德文版权。

当然，评论中不会全是赞美之词。主要批评的声音认为该小说有悖蒙古的历史史实和文化信仰。特别是今年二月《狼图腾》终于被法国导演让·雅克·阿诺搬上了电影银幕。新春票房的火爆如同七年前图书的热销。与此同时，当年小说在历史、民族等问题上引发的广泛争议，也再次上演。

诸路作家对电影《狼图腾》发起围剿，批评其各种史实和观点错误，尖锐程度甚于当年。在众多批评声中，最为引人注目的是蒙古族作家、北京作协少数民族创作委员会主任郭雪波的数封声明和公开信。

2 月 18 日，郭雪波在微博上发表声明，指出“狼从来不是蒙古人的图腾”“宣扬狼精神是反人类的法西斯思想，我们保留诉诸法律捍卫祖先和民族文化的权利。”25 日，郭雪波又向中宣部发表公开信，列举了《狼图腾》存在严重歪曲蒙古民族历史文化、侮辱蒙古族祖先、政治理念存在错误倾向等若干问题。

围绕该小说的褒贬之声至今不绝于耳，相信以后还会断断续续络绎不绝。原因是小说不仅打破了人们心目中对“狼”的固定形象，对它的评论已经远远超出了对一个文学作品所能涵盖的范围。诚如安波舜在“编者荐言”末了所提出的一系列问题：“本书由几十个有机连贯的‘狼故事’一气呵成，情节紧张激烈而又新奇神秘，读者可以从书中每一篇章、每个细节中强烈的阅读快感，令人欲罢不能，那些精灵一般的蒙古草原狼随时从书中呼啸而出：狼的每一次侦查、布阵、伏击、奇袭的高超战术；狼队气象、地形的巧妙利用；狼的视死如归和不缺不饶；狼族中的友爱亲情；狼与草原万物的关系‘倔强可爱得小狼在失去自由后艰难的成长过程---无不使我们联想到人类，进而思考人类历史中那些迄今悬置未解的一个个疑问：当年区区十几万蒙古骑兵为什么能够横扫欧亚大陆？中华民族今日辽阔疆土由来的深层原因？历史上究竟是华夏文明征服了游牧民族，还是游牧民族一次次为汉民族输血才使中华文明得以延续？为什么中国马背上的民族，从古至今不崇拜马图腾而信奉狼图腾？中华文明从未中断的原因，是否在于中国还存在着一个从未中断的狼图腾文化？于是，我们不

能不追思遥想，不能不面对我们曾经辉煌也曾经破碎的山河和历史发出叩问：华夏民族的龙图腾是否将从此揭秘？”

这些问题既带着历史的沉重，又透着先是的敏锐；既勾起了心灵深处的伤痛，又激起了时代的使命。这也许就是这本《狼图腾》所带给现实社会的冲击，有无回声涉及到各自专长兴致，但是整个民族的胸口已经明显感受到了这沉重的一击。

我要因着使命努力去回答以上所提出的每一个问题。在这篇文章中我只是对“羊文化”表示质疑，希望能够引起广泛的讨论。

试图以“羊文化”来反制“狼图腾”基本上是出自于教会内部的声音。这比较直观而又简单，有点“顺手牵羊”的味道。因为基督徒都“甘愿做主的小羊”。眼看社会上受到《狼图腾》的影响后大有崇尚“狼文化”的意味和趋势，如此一来，我们这些“小羊”岂不被置身狼群整日与狼共舞？创导“羊文化”确也不失为一反制举措。有人认为“羊文化”不仅有基督教信仰的依据，还有中国文化历史的传承。因为，中国传统文化从诞生时起就与羊有着密不可分的关系。据最新考古发现，距今大约 8000 年前的河南新郑裴李岗文化遗址以及距今约 7000 年前的浙江余姚河姆渡文化遗址中，都已出现了陶羊……可以说，“羊的基因”几乎渗透进中国传统文化的方方面面。在中华文明的进程中，“羊”所起的作用甚至超过了“龙”，中华人文祖伏羲、炎帝都与“羊”有着“血缘关系”，“三皇”中的伏羲、神农最早都以“羊”为部落图腾。据考，伏羲曾受 “羊角柱”的启发，发明了推动中华文明进程的“八卦”； 尧舜时代的大法官皋陶曾借助独角神羊断案，从而实现古代司法公平；汉代董仲舒将儒家文化的核心精华“仁”、“义”、“礼”赋予到羊的身上，赞叹羊是“美”、“祥”之物； 明代甚至将“羊之跪乳”编进儿童启蒙读物《增广贤文》中，将羊塑造成懂得感恩的典范……

“羊的基因”除了对中华传统文化观念的形成和民俗民风产生了深远影响外，从中国汉字的字源、语源等文字学的研究中，我们同样能捕捉到大量关于羊与早期文化生成关系的信息。最早可见的文字资料卜辞表明，殷商时期已经“六畜”俱全，而在《甲骨文字典》里，以马、牛、羊、鸡、犬、豖这“六畜”

为字根的汉字中，羊部字数最多："羊大为美"、"羊鱼为鲜"、"羊食为养"、"羊言为善"、"羊我为義"……渗透着"羊文化"的很多汉字至今仍值得我们细细品味与咀嚼……如此等等。

可是，这里所提到的"羊"和《圣经》中国所讲的"羊"是一回事吗？就如老子讲的"道"和《圣经》中的"道"是一回事吗？如果说"狼文化"的核心是"狼图腾"的话，那么"羊文化"也是以"羊图腾"为核心吗？从旧约到新约数千年的历史中，不仅犹太人没有形成"羊文化"，就是新约时代主后两千年的历史也从未见有谁创导过"羊文化"，有哪一个信奉基督教的国家（民族）形成了"羊文化"，特别是那些借助皈依基督教而摆脱了"蛮族"状态的民族也没有说是从"狼文化"进入到了"羊文化"，为什么？

中国传统文化中曾经对"羊"的推崇是因为把"羊"作为"图腾"物。

人类文明的发展都经历过一段"图腾"崇拜的历史。

图腾一词来源于印第安语"totem"，意思为"它的亲属"，"它的标记"。

严复首次将"totem"一词译成"图腾"，成为中国学术界的通用译名[1]。严复在按语中指出，图腾是群体的标志，旨在区分群体。并认为中国古代也有与澳大利亚人和印第安人相似的图腾现象。运用图腾解释神话、古典记载及民俗民风，往往可获得举一反三之功。那么，什么叫图腾？图腾就是原始人迷信某种动物或自然物同氏族有血缘关系，因而用来做本氏族的徽号或标志。[2]难怪在许多图腾神话中，认为自己的祖先就来源于某种动物或植物，或是与某种动物或植物发生过亲缘关系，于是某种动、植物便成了这个民族最古老的祖先。图腾信仰必然与祖先崇拜密切相连。

我们可以对"图腾"的基本内容作如下归纳：1，人类原始信仰的表现方式；2，将"图腾"对象当做自身的祖先；3，必然包含祖先崇拜；4，作为族群的认同标志化。图腾标志在原始社会中起着重要的作用，它是最早的社会组织标志和象征。它具有团结群体、密切血缘关系、维系社会组织和互相区别的职能。

[1] [1] 严复于 1903 年在翻译甄克思（Edward Jenks）的《社会通诠》一书时将"Totem"译成"图腾"。参阅《社会通诠》台湾商务印书馆，2009 年 5 月 1 日出版

[2] 参阅严复翻译《社会通诠》按语。

同时通过图腾标志，得到图腾的认同，受到图腾的保护。

人类文明的发展到了今天，除了那些还继续生活在原始状态下的民族（群体）之外，各民族无论在宗教上、社会文化上早已超越了“图腾”意识和方式。不过，作为文化标志和认同标志都“艺术性”地保存下来了。最典型的标志就是图腾柱，在印第安人的村落中，多立有图腾柱，我在加拿大、美国许多印第安人部落中看到他们依然保留着各种各样的图腾柱。屹立在北京天安门广场上的华表其实就是我们汉民族的图腾柱。

人类文明（文化）无论是从历史的阶段性发展变化的脉络（纵向），还是从各个文明（文化）类型之间的差异（横向）来观察研究，都可以从他们在各种器具（日常用品和饰品）上留下的花纹或雕刻识别。比如，中国彩陶上的图腾：彩陶纹是新石器时代最引人注目的艺术之一。里面的动物纹尤其丰富。常见的有鱼纹、鸟纹、壁虎纹、蛙纹、猪纹、羊纹等，在中国黄河流域的中原平原、汾河流域和渭河流域的中原平原地区，在黄河上游、大夏河和渭河流域的西北地区，都留下了以动物纹作彩陶的器物。鱼纹是最常见的形象之一。中国的人面鱼纹彩陶盆是个很好的例证。历史学家和文化人类学家们往往就可以从这些出土文物上的图腾图案和雕刻来划分文化类型及其发展的阶段性。

同时也说明，华夏历史也是一部多部落、多民族、多文化不断相融的历史，因而会在不同的历史阶段出现过不同的“图腾”对象，以及在同一时期也会有不同的“图腾”文化。据较早较可靠的古代文献记载：远古时期，中华大地上先后出现过一些著名的部落，其中最著名的是黄河中下游，渭河流域的炎帝部落、黄帝部落，黄河下游的少昊部落，江淮流域的太昊部落。史称炎帝族首领“牛首人身”故有些学者认为炎帝部落以牛为图腾，但据炎帝的族姓是“姜”，可以认为，姓从母系，姜即为羌，故炎帝的母系图腾为羊。黄帝，意为黄土高原的统治者，其图腾应为黄土。炎帝族和黄帝族属于华夏族团；少昊部落和太昊部落则属于东夷族团。少昊部落以鸟为图腾，太昊部落则以龙为图腾。上古时期，太昊部落活动的黄河中下游地区，气候温暖，植被大部分保持着原始格局，毒蛇猛兽随处可见。七八千年以前，人们制造石器，用集体的力量捕杀猛兽，但对于既存在于草莽丛林，又能生存与沼泽湖滨的毒蛇，去束手无策。畏

惧之心，将蛇敬为神明。

历时最久的当数对龙的崇拜，延绵至今已有数千年历史。可是究竟从何时开始、又为什么单单是“龙”从众多的崇拜物中“脱颖而出”成为华夏大地上共同敬畏的“图腾”物？这至今还是个迷。也许在华夏各族人的心目中，龙具有非凡的能力，他有鳞有角，有牙有爪，能钻土入水，能蛰伏冬眠；他有自然力，能兴云布雨，又能电闪雷鸣。关于龙的形象，无论古今，都没有给出确切形象。而如今人们所表述的龙的形象，都是龙形象完美之后的形态。龙的最初的形象是什么样的呢？我在西安参观博物馆时，看到许多出土的玉器上龙的雕塑其原始的形态都指向“蛇”形，之所以如此大概有三方面的例证，一为古籍，二为史记资料，三为龙蛇并提的习惯。

可以肯定的是，“龙图腾”的文化已经历史地凝聚了华人所积淀的文化观。图腾文化的核心是图腾观念，图腾观念激发了原始人的想象力和创造力，逐步滋生了图腾名称、图腾标志、图腾禁忌、图腾外婚、图腾仪式、图腾生育信仰、图腾化身信仰、图腾圣物、图腾圣地、图腾神话、图腾艺术等，从而形成了独具一格，绚丽多彩的图腾文化。无论是曾经辉煌过的“羊图腾”，还是今天依然独占鳌头的“龙图腾”，所表明的只是我们华夏各族在逐渐融合成“炎黄子孙”和“龙的传人”的历史中的阶段标识，只是从“羊的传人”到“龙的传人”的演化而已，丝毫没有在“图腾文化”上实质性差别。可以肯定地说，历史上曾经出现过的“羊崇拜”（或者崇拜羊）是“羊图腾”文化，在这个文化价值认同下对“羊”的崇拜与我们在《圣经》中屡次提到的“我们是迷失的羔羊”、“坐在宝座上的羔羊”、耶稣对彼得说：“你可以牧我的羊”，是完全不同的意义上的“羊”。前者是“图腾”，后者是“比喻”。仅以上例句就可以看到《圣经》中反复用出现的“羊”都是用来比喻的，绝对不是在宣扬“羊图腾”。恰恰相反，从《旧约》到《新约》，都是一直在清除残留在人类心灵中的“图腾”意识。在《出埃及记》第 32 章就记载了关于那些逃离埃及的有犹太人见摩西上山面见耶和华迟迟未归后就要求亚伦为他们铸金牛犊的故事。[1]以色列人長期在埃及为奴，在遇到摩西領他們出埃及以前，事实上他們早已遺忘

[1] 参见《出埃及记》第 32 章。

先祖所信仰的上帝，甚至根本就不认识祂。相對地，在信仰观上受到埃及信仰文化很大的影响，埃及的牛神阿必斯在傳說中是由天上降下之一道光芒成孕，行徑具有預言的能力，气息能使疾病痊癒，出現会給周遭的人們帶來生生不息的精力，於是在他們打造了理想中神的样式━金牛犊。耶和华对此事非常生气，“耶和华对摩西说：‘我看这百姓真是硬着颈项的百姓。你且由着我，我要向他们发烈怒，将他们灭绝，使你的后裔成为大国”[1]摩西一方面向耶和华苦苦哀求，饶了这些无知的百姓，另一方面又向这些百姓发出严厉的警告。最后，这些百姓还是没有逃脱耶和华的惩罚，“耶和华杀百姓的缘故，是因为他们同亚伦做了牛犊。”[2] 耶和华为什么对他们要下如此重手？因为他们人虽离开了埃及，但是心却留在了埃及---他们忘却了自己祖先的神、全盘接受了埃及人的“金牛犊图腾”，这是耶和华神最不能容忍的罪。《列王记-下》第十八章也记载着希西家的故事：“他登基的时候年二十五岁，在耶路撒冷作王二十九年。他母亲名叫亚比，是撒加利亚的女儿。希西家行耶和华眼中看为正的事，效法他祖大卫一切所行的。他废去秋坛、毁坏柱像，砍下木偶，打碎摩西所造的铜蛇；因为到那时以色列人仍向铜蛇烧香。希西家叫铜蛇为铜块。”[3]上帝是在很多以色列人被火蛇咬死时命令摩西举起那条铜蛇的。这条铜蛇既不是上帝的像，也不是圣徒的像，因而不能由此证明上帝命令人制造过圣徒的像。那是一个圣礼——它永远只能是外在的象征而已——告诉人们：所有犯罪的人，所有因为魔鬼，就是那条古蛇而跌倒的人，如果他仰望并相信基督，就是那位将要打伤魔鬼之头的女人的后裔[4]，必将得救。上帝命人举蛇，并不是要荣耀蛇，因为当人们开始荣耀蛇时，蛇就被打碎了[5]。这里的“柱像”就是“图腾柱”。希西家用“废去”、“毁坏”、“砍下”、“打碎”等一连窜的举措就是要消灭所有“图腾”崇拜的原始宗教所残留的一切标记和行为。

到了《新约》时代的情况如何呢？主耶稣多次用“羊”来做比喻：

---

[1] 《出埃及记》32 章 9—10 节
[2] 《出埃及记》32 章 35 节。
[3] 《列王记-下》第十八章 2—4 节。
[4] 《约翰福音》第三章 14 节。
[5] 《列王记-下》第十八章 4 节。

把一切悖离了神又陷在罪中不能自拔的无知的人们，称为“迷途的羔羊”；把我们这些需要主来看顾、带领、喂养的信徒称之为“羊群”；又希望我们在主面前像“羊”一样顺服；同时又把愿意担当我们的最、愿意为我们舍命的耶稣基督称之为“替罪羔羊”。但是从来没有要我们去变成一只羊，也从来没有说羊使我们的祖先或我们与羊有血缘关系。“羊”绝对不是我们的“图腾崇拜”。主耶稣被钉十字架后，保罗也警惕有人将“十字架”当做“图腾”的圣物，故在其书信中强调：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架。”[1]其实主耶稣早就教导门徒说：“如果有人愿意跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。凡是想救自己生命的，必丧掉生命；但为我牺牲自己生命的，必救了生命。”[2]保罗强调的是“耶稣基督”以及他“被钉十字架”这件事，而不是“十字架”本身有什么神奇；主耶稣要门徒“背起自己的十字架”实际上也是要门徒把自己身上那“世界的属性”治死，唯有这样才能从主哪里得到新生命。

从《旧约》到《新约》的教导和教训中，我们清楚地看到了基督教的最重要的一个传统就是杜绝“图腾崇拜”，也绝对防止有人借助各样机会使其死灰复燃。所以，犹太人是最早从“图腾”崇拜和文化中脱胎出来的民族。天主教的神学和体制中还有“圣物”崇拜的现象，但是凡皈依天主教的民族、国家或群体也都与自身原来的“图腾”崇拜和文化传统划清了界限。马丁路德改教后，新教内就不再有“圣物”崇拜现象了，对圣徒偶像化也保持了一定的警惕。加尔文神学的预定论更加彻底铲除了“图腾”、“迷信”滋生的任何可能。我想这也许是为什么基督教两千年历史中从未有人倡导“羊文化”的原因吧！

因着《狼图腾》一书的出版，中国教会内部就有人试图用“羊文化”来反制“狼文化”很大程度上与中国传统文化对我们华人教会的影响有关。中国文化至今还都还没有经历现代批判的洗礼。十九世纪初开始西学东渐，中国传统文化受到强烈的冲击。中国士大夫们在仇洋排外情绪中对基督教在华传播、对西方的思想价值观念一味地抵制对峙，还因此制造了许多文化冲突事件（教案）；到了十九世纪后期新一代的文人学士逐渐开放，开始意识到传统文化及

[1] 《哥林多前书》第二章 2 节。
[2] 《路加福音》第九章 23—24 节。

其伦理方面确实存在许多不合理的地方，比如：男女尊卑、保办婚姻、纳妾制度、甚至父权族权等许多不合理的传统规矩，严重影响了中国社会发展和现代型转型。但是，对于隐含在这些道德伦理、传统规范背后的文化价值等基本上还是没有触及。中国近代进入二十世纪便是“革命的世纪”。先是忙于“驱除鞑虏、恢复中华、建立民国、平均地权”， 满清推翻了，可事情却没了。接着又是讨袁、又是护国。袁世凯死了，北伐战争又开始了。北伐还没有结束，国民革命还没有完全胜利，共产革命又开始了，还成立了瑞金苏维埃政府。接着便是一连几年的“剿共”。还没有完成“剿共”日本鬼子策划了“九一八事变”，公然发动了侵华战争。国难当头，国共合作，共同抗日。八年抗战总算赢得了胜利，可是共产党军队也已经做大了。抗战胜利的凯歌还没有唱完，国共拉开了生死内战。这一切对立的双方都是以“革命”（除了抗日战争）的名义进行的，而且整整折腾了半个世纪。

期间关于中国传统文化的批判更新等等问题都被占统治地位的意识形态强行“打到”，实际上是被“窒息”了，属于学术讨论研究的话题也都被搁置了。49 年以后的中国“继续革命”没完没了，最终一场史无前例的“文化大革命”才真正终结了近代中国的靠“革命”来“图腾”的梦魇。八十年代学术界刚刚准备对“传统”、对“国民”来一场“新启蒙运动”。中国需要反思“革命”、需要反思“传统”，89 年发生在天安门的“六四”事件后，思想界刹那间又回复到了一片万马齐喑的局面。92 年后，在邓小平南巡讲话的鼓动下，全国人民很快又开始了“发财”的梦魇。2000 年后，财富急速增长，可精神严重错乱。处于纸醉金迷日趋无聊的人们又开始用黄金打造的金箍棒来搅动已经在时间中沉淀的“传统”，一时间沈寂多年的各样巫术邪说经过一番现代化的包装后又粉目登场了，昔日的江湖骗子也因此成了人们追捧的“大师”。简而言之，中国的传统直到今天都没有好好梳理，更谈不上更新。

因为没有如同西方各国那样经历近千年的基督教信仰洗礼，中国文化中的图腾崇拜依然具有相当的影响力。华人教会对于这样影响从来就缺乏辨识和抵挡的能力。随着八十年代后中国各地教会的汹涌而起，这种文化影响也一同涌入教会：把教堂当做教会、把十字架当做“圣物图腾”、追求的是人的理想和计划而不是异象，追求人医治的特异功能而不是仰望等候神的工作，把异梦当

异象，把呓语当作神在说话，甚至把某些数字的巧合、时间的巧合、等等都赋予了属灵的意义。

没有经历基督教信仰洗礼的民族和群体即便受过良好的教育，甚至掌握了相当高精的科学知识和技能，但是传统的图腾意识依然会在他们的生活、工作、研究中起着相当的作用。我曾目睹一位哈佛 EE 专业博士在努力地将自己的办公室的摆设如何适合“风水”，我也曾听到不止一位科学博士对我说，传统巫术和图腾崇拜应该在现代化的环境下依然有其存在的价值。我把这些现象统称为现代迷信。受过教育的如此，那么几乎没有受过教育的人们岂不更加糟糕？

传统宗教意识一些农村教会的信仰常表现为：将《圣经》当成护身符或压邪镇恶的法宝，得用红布包裹，平时放在枕边，出门随身带；耶稣被看成是最大的神，或者只是土地神、灶神、丰收神、华佗神等的另一种形式；信徒们像拜过去的神一样拜他；“哈利路亚”被认为是赶鬼驱魔时的咒语，等等。

此外，在遇天灾人祸时，农村教会也扮演着传统宗教的角色。例如，逢天旱或水涝时，教会便组织信徒聚集在一起，集体禁食祷告，求上帝降雨或放晴。这种强烈的实用性和功利性，无疑是传统（民间）宗教特性对基督教的影响。

应该说，广大农村信徒的信仰是真诚的，但由于没有合格的牧养人员，神学思想混乱，许多迷信成分便不知不觉参杂其中。例如有的牧师在讲道中强调得救就是自己的名字写在生命册上----天堂里的“户口簿”，信徒应该争取“天籍”；有些还往信徒嘴里“吹灵气”、“吐灵水”、“摸灵”、“哭灵”（半夜便哭便祷告）等做法。有的甚至规定某一天为“禁食日”，在那一天不能杀鸡、妇女不能梳头；有的还规定妇女月经期间不能读《圣经》、不能进教堂、不能领圣餐。有的还规定不能用黄颜色的东西，因为不吉利；也不能在非信徒家吃饭，因为那是“不洁”，等等。[1]美国学者裴士丹（Daniel H. Bays)则已经看到：中国基督教的本土化或者民间信仰化是其能在农村发展的重要原因之一。[2]

---

[1] 梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》226，418 页。

[2] Daniel H.Bays, "Chinese Popular Religion and Christian Before and After the 1949 Revolution: Aretrospective View"，In *Fioes et Historia* XXIII:I 76—77.

时国庆和高师宁教授则认为“基督教的民间信仰化是一种不可忽视的普遍现象，也许是农村基督教发展中的必然过程”[1]汪维藩和萧志恬认为：基督教在农村的发展，实际上是鬼神观念极普遍的中国老百姓在信仰对象上的一种转移或移情。[2]孙善玲则干脆将农村教会称之为“中国民间基督教”[3]

有鉴于中国教会中相当一部分会众是带着生活中遇到的实际需求走进教会，甚至个别人的动机与走进庙宇和道观的心态并无二致，再加上一些传道人也没有经过良好的神学训练，不但没有对此加以引导，还因为种种原因千方百计去满足医治疾病、求财求偶，等各样的需求，正是在这样的情况下传统的巫术魔法、图腾意识等便乘虚而入。

如何帮助中国教会提升辨别传统文化中残留的图腾意识、巫术魔法以及各种与基督教信仰相悖的文化习俗、严重妨碍中国人真正皈依基督的价值观念、有损基督徒生命成长的一些道德伦理观念，等等也就是当前文化宣教最主要的内容和使命。我们自然也应该对教会内有人提出一些是是而非的说法保持清醒的头脑，绝对不是说有人故意在传播异端邪说，我甚至相信这些弟兄的有些想法也不乏善意。但是，我们确实也不能从字面的意义做一些简单的比附就以为产生了一个“学说”，或倡导了某种理论。我们需要透过简单的字面了解理解其背后复杂的内涵。就拿“羊”来说，古代羌人崇拜“羊”，是“图腾崇拜”，与我们在基督里的“羊”绝对不是一回事。

当然，如果说到倡导“羊文化”实际上是为了批判“党文化”（因为在他们看来就是“狼文化”），那就另当别论了。当前中国社会道德滑坡、行为失控、等等现象就如同当年霍布斯所描述的“人与人是狼”的社会关系，因而现在的文化就是“狼文化”。即便如此，姜戎的《狼图腾》就是在提倡狼文化？或者彼此因果？故此，就要用“羊文化”来反其道而行之？这到底是“文化”问题还是“意识形态”问题？恐怕不是那么简单。我还是专注在传统文化、习俗、价值等等究竟以哪些方式，在哪些方面，等影响着基督教在我们华人群体中的正常传播？又以哪些方式，在哪些方面妨碍一个华人基督徒的生命成长？

---

[1] 时国轻：《“中国味”的基督教信仰者，载《领导之友》2005 年第 5 期。
[2] 萧志恬：《谈基督教的现状问题》，载《宗教》1991 年第一期。
[3] 《中国民间基督教》，载《当代宗教研究》1995 年第一期。

等等问题。

以上对“羊文化”的质疑，也是由此而感、由此而发。片言只语，权当引玉之砖。

影像媒介与信仰认知——《耶稣受难记》在 S 堂口的媒介人类学研究*

熊威**

摘　要：本研究以天主教宜昌教区 S 堂口为田野调查点，采用参与观察和深度访谈等质性研究方法，从媒介人类学视域切入，通过《耶稣受难记》放映前后教徒信仰状况对比，探讨影像媒介在当地传播状况及产生的影响，对教徒信仰认知的结构与重塑，以及影像媒介与信仰认知在当地社会文化语境下的关系呈现。

关键词：影像媒介；信仰认知；《耶稣受难记》；S 堂口；媒介人类学

2014 年 8 月，宜昌教区在 S 堂口举行了第三期暑期培训班（主要针对教区青少年教徒），教区希望用适应现代社会发展的牧灵方式加强年轻一代的宗教信仰，培育教区的后备力量。前两期培训班，教区委派资格较深的神父、修女主持，由于身份地位及生活环境的差异，这些神父、修女倾向于采用较为保守的培训手段，他们中规中矩地给学生讲授神学课程，按部就班地推进学习计划，但是这些努力并未收到预期的效果。宜昌教区教区长 LXG 神父为了改变这种状况，将此次培训班交给教区三位年轻的修士（MYS、SHY、LYF）负责，另外找来幼师 YWM 和大学生 GSL 协助，明确要求教区其他人员配合培训班，并给予三位修士在授课内容与形式方面极大的自主权。

汲取前两期培训班的教训和经验，三位修士决定采用学唱歌、看电影、玩游戏、演话剧等轻松活泼的方式来开展培训活动。正是在此背景下，《耶稣受难记》作为培训辅助手段，由他们带入 S 堂口[1]。其实，早在传教士时代，他们就认识到现代媒介手段对于信仰传播的巨大作用，他们用民族语文制作的唱片、收音机、留声机、幻灯和电影等传媒工具，甚至会放映战争影片，“说是收天兵，谁不听话，就放天兵来整他”，“谁不信耶稣，上帝就派天兵来打谁”[2]。现代学者在田野调查中，也发现利用影片来进行宣道活动，“2001 年 12 月 15 日

* 本文是中山大学邓启耀教授主持国家社科基金重大项目“中国宗教艺术遗产调查与数字化保存整理研究”（项目编号：11&ZD185）前期成果的一部分。
** 熊威，中山大学人类学系博士。地址：广州市海珠区新港西路 135 号中山大学马丁堂，邮编：510275。
[1] 特别说明的是，由修士带入 S 堂口的《耶稣受难记》是网上广为流传的 7 分钟剪辑版，并非电影完整版。
[2] 秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播史》，成都：四川民族出版社，2003 年，第 385 页。

晚上，在巴村参加圣诞节活动的信徒在麻必底教堂里看了一场‘录像’。内容是‘耶稣生平’，碟片是一个信徒刚从贡山县城带回来的。放映设备是从附近学校里借来的一台老式的National电视机和一台影碟机。”[1]《梵二文献》对影像媒介与现代天主教的发展即有预见，“教会的子女当全体一致，协心同力，视环境之需要，以最大的努力迅速而有效的将大众传播工具用在各种传教事业上去，以期防患未然，捷足先登，尤其在那些宗教事业的进展更迫切需要努力的地方。”[2]笔者通过追踪《耶稣受难记》放映前后，当地天主教信徒对影片的认识及产生的影响，试图从影像媒介和信仰认识两个维度入手，探讨在乡村天主教社区中二者的关系及其呈现方式。

一、田野调查点情况简介

S 堂口位于湖北省宜昌市长阳土家族自治县，地处武陵山区纵深处，地形以山地和盆地为主，教堂修建在盆地中，周边村庄以教堂为中心，呈放射状分布在周围的山间或山腰平地上。此地传统上以农业和畜牧业为主，由于缺水，主要种植玉米、土豆等耐旱作物，几乎每家每户都养羊、养猪。此地属于国家重点扶贫区域，近些年来，随着扶贫开发工程引进和地区经济发展，林业和采石业也在逐步发展中。总体而言，此地经济发展较为落后，GXF 神父不止一次跟笔者感慨道：“当年传教士看中这个地方，就是看重能温饱，吃喝不愁，但是也发不了财。”[3]



图 1： S 教堂正面　　　　**图 2：** S 教堂背面

[1] 郭建斌：《独乡电视：现代传媒与少数民族乡村日常生活》，济南：山东人民出版社，2005 年，第 79 页。
[2] 天主教台湾地区主教团：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，天主教上海教区光启社、河北信德社出版发行，2012 年，第 447 页。
[3] 访谈人：GXF 神父，时间：2014 年 8 月 1 日，地点：S 堂口。

S 堂口历史悠久，天主教在清初即传入此地并扎根发展，形成著名的“教友谷”，直到今天，仍为湖北省农村天主教三大聚居区之一。据本地老教友介绍，原来此地属于李姓，后来龚、王二家从公安县横堤市迁移过来，根据离天主教堂 8 公里陈家冲王朱氏、龚王氏两座古墓碑，可断定此地 1700-1724 年就有教徒[1]。关于龚姓迁移到 S 堂口的原因，一般有两种推测：一是为了躲避教难而来，由于“礼仪之争”和译名之争，清中期开始厉行禁教，公安县教友为了保持信仰而迁居至此；二是公安地区位于长江南岸，紧邻洞庭湖，地势以平原为主，因此水患严重，公安人在逃荒期间，发现 S 堂口荒地较多，而且人烟稀少，因此以家族为单位逐渐迁徙到 S 堂口所在地区。由于史料阙如，我们并不能还原当时龚姓迁入石磙淌的历史场景，但是根据笔者在鄂西地区的调查和所掌握的文献资料来看，S 堂口的形成与清政府的禁教有密切的关系[2]，当然也不排除天灾造成的人口迁移。

由于 S 堂口所在地区地势险要，与外界交通不便，在清政府禁教期间，此地曾保护了大量的神父、教友，因此一直是天主教发展的重点区域。1894 年，比利时传教士黄赞臣神父在此设计并主持修建天主教堂，历时三年竣工。建国后历次运动对教堂有一定冲击，圣像被毁、炮楼被拆、遣散传教士，整个堂口处于无人管理状态；文革中一度打算将教堂拆掉，后来当地人跟政府反映，把教堂上的十字架拆了就好，教堂可以用来做学校，这样才将教堂主体建筑保存下来。80 年代初，随着宗教政策落实，S 堂口恢复了正常的宗教活动，经过三任神父（GZY、GZK、GXF）的不懈努力和政府相关部门的支持，不仅筹资修缮教堂破损部分，而且修建了钟塔、三层综合楼等。

目前，S 堂口由 GXF 神父主持，ZGL、LKX 两位修女协助牧灵工作，三人均为本地人；另有神父和当地教友 6 人组成堂管小组。由于 SY 县只有这一座堂口（S 堂口下面的 ZJS 地区较远，教友过来参加宗教活动不方便，教区于 2009

---

[1] 中共长阳县委统战部《天主教在 S 的传教史》（手稿本），长阳县档案馆藏，1964 年，第 3 页。中共长阳县委统战部《天主教宜昌教区 S 天主堂史志》（手稿本），长阳县档案馆藏，1965 年，第 5-6 页。笔者在 S 堂口调查，当地人也是如此讲述。

[2] 与 S 堂口类似的磨盘山社区即是在禁教大背景下逐渐形成的著名教友聚居区，参见康志杰：《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究（1636-2005）》，台湾：辅仁大学出版社，2006 年。康志杰《鄂西北磨盘山天主教社区研究》，香港：原道出版有限公司，2013 年。

年买下 ZJS 地区一座废弃的小学，将其改建为教堂，已登记为宗教活动处所，其宗教活动也是由 GXF 神父主持，一般星期六举行弥撒），又很有名，所以 S 堂口辐射范围很广，不仅 SY 县教友来此地参加宗教活动，而且临近的 YD 市部分教友也是来此过宗教生活。据 2007 年时任本堂 GZK 神父统计，此地共有教友 2310 人；近些年来，年轻劳动力大量外流，此地再也没有进行教友数量统计工作。在调查中，笔者向现任 GXF 神父核实相关数据，他说自 2011 年担任本堂神父以来，大概有 80 多人受洗，但是也有 80 多人过世，教友数量基本没太大变化。有一次和 GXF 神父去教友家送圣体，他感慨此地牧灵工作的困难，"以前我们号称 8000 人，一点都不夸张，你看现在宜昌鸦鹊岭、枝江、太湖那边都是从这里迁出去的，现在只有 2000 多人，年轻人都出去打工，我们现在看到可能也就 1000 多人，都是老人、孩子。"[1]

改革开放后，社会流动成为可能，当地人多地少，交通不便、经济落后，于是有些人选择搬到宜昌、荆州等地；同时，越来越多的年轻人外出打工，所以经常在教堂出现的大多是老人和孩子。虽然 S 堂口在信仰情况上发生了一些变化，但相比于宜昌教区其他地方，目前还算情况比较好的，这点在宜昌教区内部达成共识。

由于 S 堂口天主教历史悠久，已经成为宜昌教区很多教友心中的圣地；而且此地教友信仰较为虔诚，奉献精神也较好，因此教区很多大型活动选择在此举行，例如布道会、儿童培训班、修女培训班、避静活动。自 2011 年开始举办暑期培训班开始，教区就一直将活动地点选在 S 堂口。

二、《耶稣受难记》的传播与影响

《耶稣受难记》（The Passion of the Shrist）于 2004 年 2 月上映，赢得巨大票房收入的同时也引起了很多争议，在具有浓厚基督教背景的西方世界，将"耶稣受难"这样一个主题搬上荧屏，颇为不易。作为一部剧情片，导演梅尔·吉布森（Mel Gibson）以影视的手段，再现了耶稣最后 12 个小时的生命。

[1] 访谈人：GXF 神父，时间：2014 年 8 月 2 日，地点：S 堂口附近小路。

2014 年 7 月到 8 月，笔者进入 S 堂口做田野调查，此期间 S 堂口恰好承担了宜昌教区暑期培训班的任务，同时也赶上了天主教四大瞻礼之一——圣母升天节。从负责培训班的修士将《耶稣受难记》带入 S 堂口开始，在接下来一个月里，此影片的放映成为当地一件十分热闹的事情，直到 8 月 15 日的圣母升天节达到高潮。

（一）《耶稣受难记》的传播

S 堂口教友家普遍都有电视机，少部分家庭还有电脑，但是他们很少有机会观看关于基督教题材的影片，因此，精神需求构成了《耶稣受难记》传播的前提。《梵二文献》对电影的巨大魅力给予肯定，“因为电影尤其为青年制作的电影，可供给人正当的消遣，又可促进人类文化及艺术的进步”[1]。在暑期培训班期间，教堂放映了剧情片《耶稣受难记》和纪录片《伯多禄故事》等影片，每一次都能吸引周边很多人过来。特别是看剧情片的时候，很多教友看着看着就不自觉泪流满面了。在调查过程中，他们经常让笔者给他们介绍一些关于基督教的影片，有些教友还要求把影片名字写下来，这样可以让在外打工的儿子、女儿带回来，有些教友直接要求笔者下次再去的时候帮他们带一些相关的影片。正在这种巨大的“精神饥渴”，使得教友迫切希望能看到更多关于教会的影片。《耶稣受难记》能在当地引起如此大反响，也是切合了教友的实际需要。

《耶稣受难记》为何能在 S 堂口产生爆炸性影响？建立于信仰基础之上的精神需求自然是其能传播开来的内在动因，同时我们也必须认识到当地社会结构与文化传统所编织的传播网络的重要性。

S 堂口教友大多是龚姓和李姓，传统上以二姓通婚为主，所以当地人基本上都能攀得上亲戚关系，也就是费孝通先生所言的“熟人社会”。教堂放映《耶稣受难记》的消息，在这样一个以血缘和姻缘为基础的熟人社区，很快通过口耳相传和现代资讯方式为更多的人知道，并且这种自发的、跨越地域藩篱的传播方式容易产生“滚雪球效应”，扩大了《耶稣受难记》的知名度，这也是《耶稣受难记》不断被要求重新播放的重要因素。

[1] 天主教台湾地区主教团：《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，天主教上海教区光启社、河北信德社出版发行，2012 年，第 448 页。

S 堂口是一个较为传统的教友村，神父在当地具有极高的威望，受到当地人的尊敬。在意识到《耶稣受难记》产生了意想不到的效果后，每次神父讲道的时候，都会反复提到这部影片，“我们传教局面为什么打不开？那是因为我们自己没做好，没活出耶稣要求的样子，你看那天的电影，耶稣为了我们被打得不成人样子，他为了我们的罪过受惩罚，要我们坚定信仰，要像耶稣一样活着。”[1]有几次神父带着我去送圣体，他在公开场合都会讲：“你们都看过那电影，就是讲耶稣被钉在十字架上的。我今天来就是代表耶稣给你们送圣体，所以你们要想着耶稣哦，他可是因为我们被钉死在十字架上哦。”[2]神父代表着一种权威力量，他在当地传播网络中占据核心位置，连他都如此重视此影片，更何况那些普通的教友呢？

综上所述，教友们的信仰热情、精神需要与所能看到的教会影片较少的落差，构成了《耶稣受难记》传播的前提。从传播方式来看，一方面是公开反映，透过当地的传播网络让教友知道这一消息，从而在更大范围内扩大此影片的接受度和影响力，另一方面是作为教会权威的神父在不同场合反复提及此影片，使得教友意识到此影片的重要性，极大促进了影片的传播效果。

（二）《耶稣受难记》的影响

《耶稣受难记》只是修士们带入堂口的培训资料之一，他们常年在城市生活、熟悉网络世界，他们有很多机会接触到此类影片；但是对于 S 堂口这样一个以老人和小孩为主体的社区来说，《耶稣受难记》却是一件新鲜事物，从其受热捧的程度即可知其产生的巨大影响力。

从平信徒角度来看，《耶稣受难记》是绝大多数人观赏的第一部关于天主教题材影片。S 堂口和中国其他很多地区一样，年轻劳动力大量外流，社区呈现出空心化趋势，大多是老人和孩子，他们平时很少有接触电影的机会，更不要说是天主教题材的电影。在培训班活动期间，每次教堂放映《耶稣受难记》的时候，无论是特地赶过来观看的教友，还是在教堂帮忙或接送孩子的教友，大家都很自觉聚集在教堂观看，并在观看结束后静默祈祷；后来有些没来得及观看影片的教友，还跟神父、修女反映，希望多放几遍《耶稣受难记》，71 岁

[1] 节录于 GXF 神父 2014 年 8 月 15 日圣母升天节弥撒讲道内容。
[2] 节录于 GXF 神父 2014 年 8 月 16 日于 LZF 家讲道内容。

的 GXK 爷爷说："我这个年纪的人没看过这些，前几天来堂里，看到放这个（指《耶稣受难记》），我就跟着那些孩子一起看，看着啊，就哭了，这个电影太好了。"[1]

从神父、修女角度来看，《耶稣受难记》的受欢迎程度超过了他们的预期。在培训班期间，LKX 修女负责带小学孩子外，GZF 神父和 ZGY 修女并没有直接参与此次培训班活动。他们并不清楚从宜昌过来的修士会放映这部影片，但是后来逐渐感觉这部片子很受教友喜欢，"以前我跟他们讲，他们就是听着，也不知道听懂没，但是这个片子一放，都不用说，全明白耶稣受难了。"[2]后来 LKX 修女也觉得这部片子很好，于是从修士那边拷贝过来，在准备 8 月 15 日圣母升天节瞻礼的时候，神父让我帮 LKX 修女在电脑上输入读经部分、找一些开场内容，因为修士们带过来的是《耶稣受难记》是 7 分钟剪辑版，我们觉得时间太短，于是另找了一些国外圣母显灵的视频资源，但是神父觉得这些和教友们的生活隔得太远，后来他们达成一致的意见：循环播放 7 分钟版的《耶稣受难记》。在 8 月 15 日早上 9 点弥撒开始之前，一共播放了 10 遍，很多人看得都泣不成声了，"以前做弥撒的时候，他们总是有一些自己的事，一时电话响了，一时要出去，看着那种态度就不对。你看昨天，他们都很规矩啊，都跪在那里祈祷。"[3]

从教会角度来看，《耶稣受难记》的传播，为教会内部沟通搭建了平台。一方面，《耶稣受难记》成为他们的共同话题，成为他们对话与交流的一个关注点，神父在讲道的时候可以以此为例，以影片为媒介来进行灵性交流，即使在平信徒相互交谈中，也会经常提起这部影片，比如笔者有一次去商店买东西，里面坐着几位年过 70 的老爷爷，他们就在讨论影片内容，而且拉上笔者一块交流。另一方面，《耶稣受难记》的放映在某种程度上成为 S 堂口大型活动的一个固定仪式环节。从世俗层面讲，通过影片放映消耗时间，等晚到的教友一块参与弥撒；从信仰层面讲，影片的放映过程也是增强灵性的过程，让他们在信仰的氛围中体验宗教精神，从而更好参与教会活动。

[1] 访谈人：GXK，时间：2014 年 8 月 15 日，地点：S 教堂。
[2] 访谈人：GZF 神父，时间：2014 年 8 月 15 日，地点：S 教堂。
[3] 访谈人：GZF 神父，时间：2014 年 8 月 16 日，地点：S 教堂。

《耶稣受难记》在 S 堂口这样一个特殊的场域产生了重要影响，当然这种影响主要是针对平信徒而言，他们常年生活在农村，对于信仰的理解不深，但是信仰热情很高，《耶稣受难记》正好点燃了他们信仰的火焰；神父、修女对于神学很了解，他们经常外出培训，接触了很多外面新的传教手段（电影是其中之一），对于他们来说，如何用《耶稣受难记》来引导教友认知信仰、加强信仰才是重点；从客观效果而言，《耶稣受难记》为 S 堂口内部交流和教会活动提供了一个媒介工具。

三、《耶稣受难记》与信仰认知

（一）信仰认知的工具

由于 S 堂口所在地区经济较为落后，教育水平较低，当地教友对于《圣经》及其内容并不是很熟悉，他们对于教会的了解更多是依靠神父的公开讲道、神父与教友之间的日常交流、教友之间的相互传授，由于自身理解能力的限制，这种得来的知识并不完整，甚至在某种程度上是对《圣经》的曲解，因此更谈不上对基督教神学理论的了解。

在这种条件下，他们是如何认知信仰的呢？在最初进行访谈时候，教友经常会说“耶稣为了我们，（被）钉在十字架上”。但是对于事件的发展脉络及神学品格并不清楚，他们从信仰角度出发，认为耶稣是为了救赎全人类而牺牲，这既是他们认识教会的起点，也是他们服膺信仰的终点。他们充满信仰热情，对于信仰的虔诚无需置疑，但是由于“长期以来受各种条件的限制，不可能对基督教的教义作深入的探讨”[1]。

《耶稣受难记》的放映，使他们受到了极大的震撼，成为他们认知信仰的工具。每次得知教堂里面要放映这部片子的时候，很多人都会到教堂里面，甚至有人丢下家里的事，专程到教堂来看，“听修道说放，所以今日就过来看一下。电视（里）耶稣太……（按：此处哽咽），天主会保佑他的。”[2]《耶稣受

[1] 梁家麟：《改革开放以来的中国农村教会》，香港：建道神学院，1999 年，第 428 页。
[2] 访谈人：GZS，时间：2014 年 8 月 13 日，地点：S 教堂。

难记》里面耶稣受难的暴力、血腥场面给他们留下了深刻的影响，很多人当场落泪。8 月 13 日，在暑期培训班临近结束的时候，教堂办了一个特别的晚间祈祷活动，担任授课的三位修士和学员一块自排自演了耶稣受难故事，当时话剧演出结束后，几乎所有人当场跪在十字架面前，嚎啕大哭。扮演圣母玛利亚的 LKX 修女说："以前我们总是跟教友说耶稣受难的故事，说他钉在十字架上啊，教友也很感动，但是通过影片和话剧的形式，你看那些教友都看明白了耶稣受难，那么悲惨的场景。"[1]

S 堂口教友基本是受家庭影响受洗，在宗教的氛围下长大，对于他们来说，信仰是自然而然的事，已经内化为生活的一部分，他们每个星期日到教堂参加弥撒、停工参加四大瞻礼，在教会里面完成各项人生礼仪……至于信仰是什么？他们似乎并不大重视，也没有思考过此问题。《耶稣受难记》以直观的方式呈现了教会的核心精神——耶稣受难，这种视觉体验不同于以往口述故事的传播，《耶稣受难记》直接将血淋淋的场面呈现出来，"这比我们传道中说一千道一万更有用"，很多教友借此重新认识自己信仰，"重新认识主耶稣的精神"[2]。但是必须指出的是，这种信仰再认识只是基于信仰热情之上的浅显理解，与神学精神相差甚远，这也是农村教会的基本特点。

（二）信仰认知的模塑

在调查过程中，笔者发现《耶稣受难记》放映前后，教友对于耶稣受难故事的讲述方式和内容发生了明显改变，《耶稣受难记》凭借其直观的视觉展现形式极大改变了他们对耶稣受难的想象，很快接受影片中的叙事情节和表述方式，认为影片真实再现了耶稣受难的场景。

S 堂口教友家庭都挂有圣像、瞻礼单、十字架等，在笔者调查之初，每次他们讲述耶稣受难故事的时候，都会望着十字架或者圣像上的耶稣，自己脸上的表情也很凝重，仿佛感受到耶稣的痛苦一样。他们对于耶稣被钉在十字架上是为了人类赎罪等核心义理较为清楚，但是也仅限于此，如果让他们接着往下说，他们都会一脸茫然，"感觉没什么可以再说的了"。

[1] 访谈人：LKX 修女，时间：2014 年 8 月 14 日，地点：S 教堂。
[2] 访谈人：GXF，时间：2014 年 8 月 16 日，地点：S 教堂。

在暑期培训班和圣母升天节放映了《耶稣受难记》之后，笔者再跟教友做访谈的时候，很多教友都会主动提起耶稣受难的故事，此时从他们口中讲述的故事，基本就是《耶稣受难记》里面的场景，他们甚至对电影里的刑具都记得十分清楚，“那些人太坏了，该刀杀，用鞭子打，还用铁丝钩，耶稣都走不动了，还打他，这些人肯定会遭报应的。”[1]通过电影的残酷画面，教友对于信仰有了更直观的认识，“把耶稣打的都是血，这些人不是亲娘养的啊，怎么下手这么狠，耶稣为了救我们，吃了这么多苦。”[2]

耶稣受难作为天主教信仰的核心内容，教友自然很熟悉，但是他们也仅仅是知道有这件事，对于具体的内容既没有兴趣也没有时间去细究。但是随着《耶稣受难记》的放映，当地人才知道原来耶稣是受了如此多刑法，吃了如此多苦头，“我们都是蒙受耶稣的恩典，他替我们受罪了。”[3]

从笔者前后的调查可以看出，《耶稣受难记》极大改变了当地人对于耶稣受难故事的认知，甚至在某种程度上重新模塑了当地人的信仰认知惯习。当地教友知道耶稣受难的故事，大多是通过神父讲道，耶稣受难的场景谁也没见过，即使神父讲述地天花乱坠，也缺乏现场感和真实感，顶多激发教友一些浪漫想象。但是，《耶稣受难记》通过视觉表达形式，将血淋淋的场面直接搬上荧幕，这种建构的“现场真实”带来的是全新的感官体验，仿佛我们能“看”到耶稣受难的真实场景，因而也更容易被教友所接受和理解，并且依据影片的内容重新建构出一套耶稣受难的话语表述系统，这与之前的模糊说辞形成鲜明对比。

（三）信仰认知的实践

乡村天主教的发展存在很多问题，其中教友文化水平的限制，极大影响了教会的发展。很多乡村天主教徒都没有接受完整的教育，但是他们有自己一套理解教义、教理、教规的方式，他们身体力行“做宗教”（do religion）[4]，在乡村天主教研究中，教徒对于天主教的理解固然重要，但是其如何践行信仰，则

[1] 访谈人：GZS，时间：2014 年 8 月 13 日，地点：S 教堂。
[2] 访谈人：LYQ，时间：2014 年 8 月 13 日，地点：S 教堂。
[3] 访谈人：GDQ，时间：2014 年 8 月 11 日，地点：S 教堂。
[4]周越：《做宗教”的模式:形式的重要性》，王霄冰、邱国珍主编：《传统的复兴与发明》，北京：知识产权出版社，2011 年，第 122-132 页。

涉及到其对于信仰认知的实践。

《耶稣受难记》给 S 堂口教友带来巨大震撼，他们将这种新的信仰认知方式带入到自己的宗教实践活动中。在活动结束后，笔者再去跟教友做访谈的时候，他们经常会告诉笔者，现在他们做祈祷之前都会默想一下耶稣受难的场景，也就是《耶稣受难记》里面的画面，“这样我们才能离天主更近”[1]。很多教友在参加宗教仪式的时候，都会自觉不自觉地想起耶稣受难的场景，或许是影片的影响，或许是信仰的需要，亦或是二者兼而有之。

天主教的一项宗教实践活动即为传福音，《耶稣受难记》成为当地教友传播福音的工具。S 堂口的福传局面很难打开，神父也经常在讲道的时候抱怨：“你们自己都做不好，还想让外教人信？”在调查期间，当地人也经常向笔者传教，“你是博士，懂得比我们这些人多，你看耶稣受难，也比我们晓得多，你也晓得耶稣是为我们的罪过钉死的。”[2]“既然你做教会的研究，你应该看一下这部片子，拍得太好了，真实反映了耶稣受难的历程，我看了无数遍，每次看都会掉眼泪，感谢耶稣拯救了我们。”[3]

《耶稣受难记》极大刺激了教友们的信仰热情，他们不仅将其带入到自己的宗教生活中，而且也用作传播福音的工具。从信仰层面的接受到宗教活动的实践，《耶稣受难记》很快就征服了 S 堂口，笔者于 2014 年圣诞节再去调查的时候，当地很多教友在访谈中无意间就会提起影片里面的情节，在平安夜烤火的时候，一位老大爷再次深情地给笔者复述了电影里面的场景，足见《耶稣受难记》在当地的影响力。

四、影像媒介与信仰认知的关系

影像媒介作为现代化背景下的技术手段，以其快速、便捷的方式满足了现代人的视觉审美需求；而信仰认知作为一项带有个人感情色彩的精神活动，是人与自然、世界互动的产物。关于影像媒介与信仰认知关系的研究，归根到底

[1] 访谈人：GDQ，时间：2014 年 8 月 11 日，地点：S 教堂。
[2] 访谈人：LZF，时间：2014 年 8 月 15 日，地点：LZF 家。
[3] 访谈人：LZF，时间：2014 年 8 月 15 日，地点：LZF 家。

是传播与受众关系的研究。斯图亚特·霍尔在传统受众研究的基础上提出“编码/解码”范式，探究信息交流的复杂结构背后凸出受众的能动性，并区分了解码得以建构的三种方式——主导—霸权地位、协调的符码以及对抗的符码。[1]霍尔基于传播的视角，从受众出发探讨信息传播过程中的结构性因素，这种研究取向也得到媒介人类学的亲睐，“人类学对研究媒体消费近来的主要所得在于：观众积极地解释他们读到、看到和听到的材料。”[2]但是这种研究取向却忽略了信息传播源头对于受众的制约性。在笔者的研究中，试图在具体的时空场域中呈现出“解码”环节中的多样性呈现，也就是影像媒介与信仰认知如何在天主教徒思维模式和行为举止中相互作用，进而揭示二者的实践逻辑和文化内涵。

（一）影像媒介促进信仰认知

影像媒介作为现代社会一项重要传播工具，已经渗透到我们日常生活的方方面面。即使是较为保守的天主教，也开始积极面对这一技术革命和现代传播方式的挑战，梵二会议即制定了《大众传播工具法令》，以更好利用影像媒介进行福传工作。

《耶稣受难记》的放映在 S 堂口产生了很好的反响，对于教友信仰认知、教会之间的沟通交流都有积极作用，这一点在上面已经有过讨论；在此，笔者希望用 LSQ 的个案进行具体阐述，看《耶稣受难记》对她个人信仰认知的促进作用。

LSQ 今年 14 岁，家里只有她一个孩子，住在离教堂不远的 QSY 村，目前读初一，是一个聪慧活泼的小姑娘。她母亲是教友，父亲是外教人，她从小跟着母亲参加教会活动，但是由于家庭原因，她直到去年才领洗。后来母亲去北京打工，几乎没有人再对她进行灵性培养。现在山区上学都得到镇上，每 10 天放一次假，周日早上就要赶车去学校，因此她在主日也不能去教堂参加弥撒。由于长时间没有参加宗教活动，信仰也不那么坚定，但是通过短短 7 天的培训班学习，她又“重新回到主的路上”[3]，笔者问她此次培训班最大的收获的时候，

[1] 霍尔：《编码， 解码》，罗钢、刘象愚：《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000 年，第 345-358 页。
[2] 萨拉·迪基：《人类学及其对大众传媒研究的贡献》，中国社会科学杂志社编：《人类学的趋势》，北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 237 页。
[3] LKX 修女对 LSQ 参加培训班的评价。

她认真地说道："其实他们讲的那些我要么知道一些，要么很快就忘了，反正我又不做修女，知道那么多干嘛？但是《耶稣受难记》给我印象太深了，耶稣是为我们而受难的，他们那天晚上又演了一遍话剧，我当时也感动得哭了。"[1]

LSQ 对于教会的了解基本来自母亲，领洗也是受母亲影响，她对于教会感情并不是特别深，但是《耶稣受难记》给她的感触特别深，激发了她的信仰热情。在结束调查回到学校后，她多次通过网络联系笔者，希望帮她介绍一些教会题材的影片；2014 年 12 月 23 日，笔者到 S 堂口做圣诞节短期调查，听 LKX 修女提起 LSQ 后来又到教堂电脑上看了几次《耶稣受难记》。从 LSQ 个案中，我们可以看出，《耶稣受难记》不仅极大促进了她的信仰热情，而且也给了她一个重新认识信仰的途径。

（二）影像媒介限制信仰认知

《耶稣受难记》以视觉的方式讲述耶稣受难的故事，将受难场景以艺术化的方式呈现在教友眼前。在传道过程中，这种强烈的视觉冲击力往往比神父的口干舌燥讲述更加有用。但是我们也可以看出，《耶稣受难记》这部影片吸引人眼球的是宏大的场面、动人的情节和残酷的画面，和我们大多数人观影感受一样，教友更多关注的是耶稣被鞭打和背十字架的血腥场景，这种追求感官刺激的"暴力审美"显然不符合教会对信仰的理解要求。有一次和负责培训班授课的 SHY 修士聊到这个问题，他对此有精辟的见解："其实我们是想让他们通过看电影这种轻松的方式了解信仰，但是我们教友也是人啊，看电影肯定还是喜欢看那些有情节性的内容，对耶稣受难的外在形式过于关注，而对受难背后真正的意义却不了解，这也是一件很可悲的事情。"[2]

在市场化浪潮下，影片的制作是讲求经济效益，它必须以观众需求为导向，注重能抓住观众感官刺激的情节和画面，我们在"消费"影片的时候，更多的是欣赏那些设定情节和制作技艺，缺乏对影片内涵的深入探讨。教会不断放映《耶稣受难记》，其首要目的不是娱乐教友，而是为了增强其信仰，加强其灵性，在这个层面上来讲，《耶稣受难记》的放映并未达到其希望的目的。

[1] 访谈人：LSQ，时间：2014 年 8 月 16 日，地点：S 教堂。
[2] 访谈人：SHY 修士，时间：2014 年 8 月 11 日，地点：S 教堂。

当然，也有部分年龄较大的教友不赞同在教堂里面放映《耶稣受难记》，他们认为这样显得不够庄重，甚至妨碍了他们祈祷。以前进教堂，教友跪拜之后很快入座，接着就是唱圣歌、念《天主经》《圣母经》，在祈祷中迎接弥撒的到来，他们觉得这才是教堂应该有的样子。现在进入教堂，祭台前面一块大银幕，放着《耶稣受难记》的影片，把圣母像都挡住了，全场的人都安静坐在那里观看，也不念经了，放完之后就开始进行弥撒，“都没有时间和天主说说话”[1]。当然这里面涉及到代际之间文化差异、接受影视媒介的态度、对于信仰及信仰方式的理解等问题。

影像媒介在某种程度上是一种“快餐消费”，它迎合了现代社会的快节奏生活和感官消费的需要，将其引入到信仰层面，必然面临着磨合问题。信仰是一种形而上的追求，是对人与社会、人与世界关系的一种思考与实践，是从终极意义上思考人的存在；影像媒介却大多是追求短平快的展现方式，缺乏继续追问思考的动力。虽然影像媒介可以成为信仰认知的工具和诱发性因素，但是毕竟其出发点不是为了影响人们的信仰认知，难免存在一些隔阂。《耶稣受难记》虽然在 S 堂口获得很好的反响，但是其仅仅使教友停留在感性层面，不能促发其进一步思考信仰背后的意义，这也没能达到教会预期的目的。

（三）信仰认知促进影像媒介

因为和信仰直接相关，所以《耶稣受难记》在 S 堂口大获成功。很多教友认为电影里面的场景就是《圣经》里面记载的耶稣受难故事的真实再现，在调查中，他们经常告诉笔者，“看了电影后，才晓得耶稣是这样被害死的”。教友在观影过程中，直接将电影场景与其信仰结合起来，那么那些没有信仰的人会怎么看呢？

S 堂口是一个很著名的老堂口，吸引了很多外地游客前来参观。在笔者调查期间，有几批外地游客前来参观教堂，正好赶上放映《耶稣受难记》，他们往往没有耐心看完，觉得这些都是假的。当时笔者背着照相机在教堂里面给培训班活动拍照，很多游客对笔者的身份感到好奇，后来得知笔者是来做调查的时候，他们感到很不理解，“这有什么可以研究的，你看放的这些片子都太假

[1] 访谈人：GZS，时间：2014 年 8 月 12 日，地点：S 教堂。

了，你是博士，你肯定知道啊，那些人还看哭了，真是搞不懂。”

其实，笔者也必须反思自己作为非基督徒的研究身份，由于直接参与了培训班期间的活动，笔者多次跟神父、修女以及直接负责培训活动的修士建议，希望在培训活动期间少放映《耶稣受难记》，担心这种血腥的影片对孩子们的成长不好。作为一个非信徒，笔者更多是从孩子的成长角度出发来考虑这一问题，后来 MYS 修士解释道：“其实你说的问题，我们也考虑过，我们举办培训班的初衷是希望加强这些孩子对于天主的认识，有些时候做的确实不恰当，这也是我们要总结的。”[1]

因为信仰的原因，《耶稣受难记》很容易被教友们所接受，在观影感受上，教徒与非教徒有明显的区别。即使像笔者这样的研究者（SHY 修士将笔者界定为“文化基督徒”），由于不是天主教信徒，也会与他们在《耶稣受难记》放映上产生一些隔阂。

（四）信仰认知限制影像媒介

虽然自“梵二会议”以来，天主教为适应现代社会发展，在教会内部做出了很多调适工作，但是总体而言，天主教在教义、教礼、教规上仍较为保守。特别是在乡村地区，对于借助影像媒介的手段来传播信仰，这一点很多老教友难以接受，这一点已在上面有过论述。笔者在此特别强调的是信仰认知在影像媒介选择上的可接受性，换句话说，他们选择什么样的影像媒介，如何诠释他们看到的影像媒介？

《耶稣受难记》之所以受欢迎，一方面是他们对于耶稣受难的情节很了解，平时教会里面讲述最多的就是耶稣为了给我们赎罪而牺牲，这对于文化程度不高的教友来说，接受起来没有太大的困难；另一方面耶稣受难的故事也能与他们的日常宗教体验结合起来，特别是耶稣受难的情节更是激发了他们的信仰热情。《耶稣受难记》之所以能在 S 堂口获得如此大的影响力，是与教友掌握的教会知识相契合的。

几乎同时在教堂播放的 BBS 纪录片却反响平平，放映了两次就没放了，归

[1] 访谈人：MYS 修士，时间：2014 年 8 月 14 日，地点：S 教堂。

根究底还是教友对伯多禄及其故事的陌生，伯多禄在教会发展史上很重要，但是对于教友们来说，教会历史并不是他们所关心的，他们只是信仰天主而已。虽然很多人的圣名及主保圣人是伯多禄，但是教友也仅仅是在读福音书的时候听过这个名字，知道他是耶稣的大弟子，也是教会主保圣人之一，甚至对其在罗马受难的故事并不知晓，这也不能怪教友们对其“冷落”了，当然这种尴尬的局面也不排除与《伯多禄故事》的纪录片性质有关。

从两部影片在 S 堂口的放映效果来看，显然是信仰情况主导了影片选择。当地教友对于伯多禄并不熟悉，对其个人品行及在教会发展史上地位并不了解；但是作为信仰中心的耶稣，自然是他们灵性生活中不可或缺的，因此他们往往选择自己更容易理解和接受的。

综上所述，影像媒介与信仰认知关系复杂，在不同的时空环境下、在不同的人群中都会产生不同的面向。笔者将其放在 S 堂口这样一个具体的场域中，通过对影片《耶稣受难记》的放映与教友们的信仰认知关系进行解读，试图呈现出其多元化、多层次的关系。笔者深知，这种解读是不完整的，因为 S 堂口的生活远比文章呈现出的内容丰富多彩，本文仅仅是截取其中的一个片段进行“深描”，试图管窥其扎根于现实生活的信仰世界。

Abstract: In this study, I was doing fieldwork in S parishes which belongs to the Roman Catholic Diocese of Yichang .I used the participant observation and in-depth interviews and other qualitative research methods, from the sight of the media anthropology, through the show of "Passion of the Christ" , explored the film how impact on local propagation conditions and cognitive structures , as well as the relationship between cognitive image media and faith in the presentation of local social and cultural context.

Keywords: video media; cognitive beliefs; "Passion of the Christ"; S parishes; media anthropology

以赛亚书“仆人之歌”与中国传统文化中的“天人合一”比较初探

王东

摘要：“天人合一”是中国哲学中一个非常重要的命题。本文主要梳理了张载《西铭》中的“天人合一”观，张载打通宇宙论的“天人合一”观之后，阐述了他的社会观和个人生死、富贵观，是中国传统儒家士大夫的精神理念写照。这与以赛亚书“仆人之歌”产生的背景有着相通之处，都是面对当时社会剧变的公共议题。但是，在具体面对类似的公共性社会问题上，“仆人之歌”与张载的“天人合一”，在涉及的基本关系概念上和具体的回应这些社会公共议题上，有着明显的不同，反应了各自文化的不同。

关键词：天人合一、《西铭》，仆人之歌、创造

一、“天人合一”在中国哲学中的重要地位

“天人合一”在中国哲学或者中国传统文化中占据一个非常重要的地位，[1]以至于“天人合一”似乎从某种层面成为中国传统文化的一个代称。“天人合一”固然是中国传统文化中非常重要的一个议题，但是，除了“天人合一”之外，中国传统文化中有着“天人相分”的传统，[2]只是这并非笔者所要探讨的主题，对于“天人相分”的讨论需要另外撰文表述。“天人合一”之所以受到诸多学者的重视，除了这一概念本身的具有渊源深厚的传统之外，不得不提的是近代国学大师钱穆先生对于“天人合一”的重视和推崇。钱穆先生认为“天人合一”观是整个中国传统文化思想之总归宿，他在他一生最后的一篇文章《中

---

[1] 张世英：<中国古代的“天人合一”思想>，载于《求是》第 7 期，2007 年，页 34-62；汤一介：<论天人合一>，载于《中国哲学史》第 2 期，2005 年，页 5-78；季羡林：<天人合一新解>，收录于季羡林：《季羡林自选集》（重庆：重庆出版社，2000 年），页 411-427。

[2] 杨朝明：《出土文献与儒家学术传统》（台北：台湾书房，2007 年），页 143-145。

国文化对人类未来可有的贡献》中认为中国文化是讲“天”“人”合一，而西方文化则是“天”“人”相离，而且他认为“中国文化过去最伟大的贡献，在于对‘天’‘人’关系的研究。中国人喜欢把‘天’与‘人’配合着讲。我曾说‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献。”他列举孔子和庄子，来论证中国传统文化的“天人合一”观：

即如孔子的一生，便全由天命，细读《论语》便 知。子曰：“五十而知天命”，“天生德于予”。又曰：“知我者，其天乎！”“获罪于天，无所祷也。”倘孔子一生全可由孔子自己一人作主宰，不关天命，则孔 子的天命和他的便分为二。离开天命，专论孔子个人的私生活，则孔子一生的意义与价值就减少了。就此而言，孔子的人生即是天命，天命也即是人生，双方意义价 值无穷。换言之，亦说说，人生离去了天命，便全无意义价值可言。但孔子的私生活可以这样讲，别人不能。这一观念，在中国乃由孔子以后战国时代的诸子百家所阐扬。

读《庄子•齐物论》，便知天之所生谓之物。人生亦为万物之 一。人生之所以异于万物者，即在其能独近于天命，能与天命最相合一，所以说“天人合一”。此义宏深，又岂是人生于天命相离远者所能知。果使人生离于天命 远，亦同于万物与万物无大相异，亦无足贵矣。故就人生论之，人生最大相标、最高宗旨，即在能发明天命。孔子为儒家所奉称最知天命者，其它自颜渊以下，其人 品德性之高下，即各以其离于天命远近为分别。这是中国古代论人生之最高宗旨，后代人亦与此不远，这可说是我中华民族论学分别之大体所在。[1]

钱穆先生《中国文化对人类未来可有的贡献》作为国学大师最后的遗稿，“天人合一”成为钱穆先生对中国文化所思考的核心，以至于“惟到最近始澈悟此一观念实是整个中国传统文化思想之归宿处”。[2]季羡林先生在《天人合一新解》一文中全文引用了钱穆先生的《中国文化对人类未来可有的贡献》，阐述了他自己的“天人合一”观，认为“我完全同意宾四先生对这个命题的评价：

[1] 钱穆：〈中国文化对人类未来可有的贡献〉，载《新亚生活月刊》第三十六卷第四期，2008 年，页 18。
[2] 同上，页 17。

涵义深远，意义重大。我只爱这里只想先提出一点来：正如我在上面谈到的。我不把‘天’理解为‘天命’，也不把‘人’理解为‘人生’；我认为‘天’就是大自然，‘人’就是我们人类。天人关系就是人与自然的关系。看来在这一点上我同宾四先生意见是不一样的。”[1]虽然季羡林先生与钱穆先生在理解“天人合一”的具体关系所指上有所不同，但是他们两位都看到了“天人合一”观念在中国文化当中是不可避免要涉及到的主题，因此，从钱穆和季羡林两位先生的论述当中，可以看出中国文化中的“天人合一”观念占据非常重要的位置，值得思考和研究。

“天人合一”的观念，乃是涉及到了“人”与“天”之间的关系，中国哲学中关于天人关系的学说，总体上来说，可以分为两大类别，一个类别的学说比较强调天与人的统一，也就是“天人合一”，另一个类别的学说比较强调天与人的分别，所谓“天人相分”。[2]“天人合一”的观念源远流长，在中国古代哲学中有着悠久的历史和根源，在《易传•干卦》中已经提到了“夫大人者，与天地合其德，与日月何其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”已经涉及到了人与天地合一的问题，钱穆先生最后一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》中也论述到了孔子和庄子都有相关的“天人合一”的论述，因此，中国古代传统中的儒家、道家、阴阳家以及宋代儒学等都有关于“天人合一”的论述。[3]张岱年在《中国哲学大纲》中认为“中国哲学之天人关系论中所谓天人合一，有二意义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念，发端于孟子，大成于宋代道学。天人相类，则是汉代董仲舒的思想。”[4]葛荣晋则在《中国哲学范畴通论》中认为“天人合一”有五种意义：一是天人绝对合一，二是天人相通，三是天人感应，四是天人合德，五是天人合道。[5]两者在区分“天人合一”的观点上有所不同，是对“天人合一”观念具体涵盖时间历史阶段上认识不同所导致不同的划分。但是，之所以出现天人关系分类的不同，乃是与不同时期不同人对于天的理解不同相关，[6]因为这直接决定了与人相关联之后而催发的观念，

---

[1] 季羡林：〈天人合一新解〉，收录于季羡林：《季羡林自选集》（重庆：重庆出版社，2000 年），页 423。

[2] 张岱年：〈中国哲学关于人与自然的学说〉，收于汤一介主编：《中国文化与中国哲学》（北京：三联书店，1988 年），页 46。

[3] 施湘与：《儒家天人合一思想之研究》（台北：正中书局，1981 年），页 2。

[4] 张岱年：《中国哲学大纲》（北京：中国社会科学出版社，1994 年第三刷），页 173。

[5] 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》(北京：首都师范大学出版社，2001 年)，页 636。

[6] 比如冯友兰认为儒家之“天”有五义，即与地相对的物质、有人格的主宰、人生中所无奈何的命运、自

涉及到了天人关系如何打通的问题，由于不同的思想学派对天之观念的理解不同，而导致了不同的天人关系，天人合一的观念也有所不同。从历史上看，中国古代的“天人合一”观念，主要经历了先秦、西汉初年和宋明时期，这三个阶段。[1]笔者主要围绕着“天人合一”中的天人相通的观念，也就是儒家从孟子肇端而到宋明儒学发扬光大的“天人合一”观念。宋明理学的产生一方面与宋代政治环境对学分的影响不无关系，宋代开国，承五代纷争之局，国内残破，不下于六朝之末，除了国家内部的危机之外，外部面对的是外族压力颇强，忧患感使知识分子不能不面对当前世界之压力，而兴起“救亡”之要求。[2]此外，当时的士大夫面临两个挑战，一个是政治权力实用为中心的实用思潮对文化和价值守护的瓦解，另一方面是异端学说的兴起，历史传统失坠，佛道对儒家传统形成了强有力的冲击和挑战，[3]因此宋代儒学之复兴运动，在其开始就有一个自觉的方向，也就是归向孔孟之教，而排斥汉儒传统及印度佛教之压力。[4]劳思光先生认为宋明儒学的发展有三个阶段：第一阶段以“天”为主要观念，混有形上学与宇宙论两种成分；第二阶段以“性”或“理”为主要观念，淘洗宇宙论成分而保留形上学成分；第三阶段则以“心”或“知”为主要观念，所肯定者是最高之“主体性”，故成为心性论形态之哲学系统。[5]张载恰恰是处于第一阶段的奠基性人物，其为归向孔孟之教，构建宇宙论，涉及“天”“人”之关系的论述，在宋明儒学的发展过程中，具有举足轻重的开创性意义。因此，笔者主要梳理宋明理学的奠基人张载的“天人合一”观念。

二、张载《西铭》中的“天人合一”观

笔者主要围绕张载的《西铭》展开其对天人关系的论述。季羡林先生也在一篇文章中特别提到了《西铭》在中国文化“天人合一”传统中的重要地位。[6]

然、宇宙最高原理的义理之天等，参陈业新：〈近些年来关于儒家“天人合一”思想研究述评—以“人与自然”关系的认识为对象〉，载于《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）第 2 期第 13 卷，2005 年，页 74。

[1] 张世英：〈中国古代的“天人合一”思想〉，载于《求是》第 7 期，2007 年，页 34

[2] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上）（桂林：广西师范大学出版社，2005 年），页 54-55。

[3] 葛兆光：《中国思想史》（第二卷）（2003 刷），页 199。

[4] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 36。

[5] 同上，页 39。

[6] 季羡林：〈关于“天人合一”思想的再思考〉，收录于季羡林：《季羡林自选集》（重庆：重庆出版社，2000 年），页 429-430。

西铭全文引述如下：

乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长。慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶者不才，其践形唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养。育英才，颍封人之赐类。不弛劳而底豫，舜其功也。无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也！富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存吾顺事，没吾宁也。[1]

《西铭》非常明显的体现了张载“以易为宗”（《宋史•道学列传》）的论学起点，以“干”、“坤”的论述为始，以“天地”为万物之本，“人”视为天地所生，故以“乾坤”称为“父母”。[2]为张载归向孔孟的儒学论述，搭建了一个宇宙论的平台，从天地的论述开始，这可谓张载重建儒学的一种进路，与周敦颐相比较，张载走了另外一条逆向的路线，不是直接把道德本体提上为天道本体，而恰恰是由天而人、本天道以推人事。[3]这是张载关于天人关系论述非常重要的一个特点。

天人如何合一的问题，是张载建立其宇宙论要打通人生论所关切的问题。《西铭》一开始，乃是阐释人乃是天地所生，非常粗糙的回答了人是从哪里来的。但是天和人如何合一呢？《西铭》中接着提到了“天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。”劳思光解释为，人以天地之“资料”为体，而以天地之“活动方向”为性，“塞”即“充塞”之意，指质料，“帅”指活动之方向。[4]这里张载提出了性和体的观念，以贯通与天之联系，并非非常明确的指明“天

---

[1] 《西铭》收入《正蒙》的最后一篇，名曰《干称篇》，参张载：《张载集》（北京：中华书局出版，1978年），页 62-63。
[2] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 130。
[3] 丁为祥：《虚气相即—张载哲学体系及其定位》（北京：人民出版社，2000 年），页 43。
[4] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 130。

人合一”。当然，可以看出张载一开始就把天地统一起来，把天人统一起来的意识，按张载哲学的本义，充塞天地的都是“气”，这既是宇宙万物之本体，也是人之本体，这就把“天地”和“天人”用“气”统一起来，“气”之本性，又是“虚”或者“太虚”，故“虚”或者“太虚”是“气”之形而上者。[1]此外张载在《正蒙•诚蒙》篇中非常明确的提到了“性与天道合一存乎诚”，因此，张载是通过“性”与“诚”来打通天人关系。张载论述“性”，乃是贯通形上和形下的，所以张载说“有无虚实通为一物者，性也。”（《正蒙•干称》），又说：“天性在人，正犹如水性质在冰，凝释虽异，为物一也；受光有小大、昏明，其照纳不二也。”（《正蒙•诚明》），乃是说“性”一方面保持其有无虚实通为一物的超越性，同时又表现为“水性之在冰”一样的内在性，正是这两个方面的统一，构成了张载性论的最根本的特征。[2]性成为张载打通天人合一的重要枢纽；而张载关于提到“诚”乃是源于《中庸》，《中庸》有天道人道相统一的“诚”说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”[3]所以，劳思光解释“诚”，认为“性”与“天道”合一，故以“诚”说，“诚”就是实现之意。[4]因为人有天性，成为天人合一的枢纽，这也成为张载在《西铭》中把“体”、“性”和“天地”相联系在一起的原因。因着人分有天之性，则人与天之分的沟壑，得到了弥补和搭桥，使得“天人合一”成为可能，因此张载在《正蒙•诚明篇》中提到：自明诚，由穷理而尽性也；自诚明，由尽性而穷理也，因此如何使“性”之实现为“诚”，或者说天道的合一，乃是在于依靠“穷理”；另一方面，如能“尽性”，也必能“穷理”，乃是与主体活动有关，是否能够达到“尽性”或者穷理。[5]

第二，因着“天人合一”关系的打通，张载接着从本体的层面来看待具体的人世万象，则从本体的层面，则是“民吾同胞，物吾与也。”，所有的人都是我同父母所生的弟兄，与万物都是同类的，这无疑是从其宇宙论的角度来看待人类和万物来讲，这是张载对其“天人合一”的普遍性的应用，是儒家传统

[1] 赵吉惠：<论<张载<西铭>境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页45。
[2] 丁为祥：《虚气相即—张载哲学体系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），页90。
[3] 同上，页97。
[4] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页137。
[5] 同上，页138。

“仁爱”思想的继承，因此伊川评论《西铭》认为：横渠道尽高，言尽醇。自孟子后，儒者都无他见识[1]。紧接着，是张载从其宇宙本体论到社会观的应用，他将社会上所以人都看成是出于天地父母的同胞，把君王看成是这个大家庭的长子，大臣是宗子家中的管家，疲癃残疾等的人是同胞中的弱者，人应当按照孝悌仁爱的原则处理社会上的一切关系。[2]这无疑是宋明儒家对民生的深切关怀，特别是他从宇宙本体、“天人合一”的角度来看待君王，把传统的宗法观念、孝道意识普遍平等思想三者有机结合起来，突破了尊卑等级观念，[3]无疑是具有朴素的民主思想。

第三、《西铭》中除了论述了张载的社会观之后，论述了对儒者个人的人生关怀。张载在阐释其精神境界的时候，不是单独估计自我之个体，乃是建立在其“天人合一”的思想之上，立于无私无我的“天地境界”的关照。[4]张载继承了孟子的心性之学，通过提出“存心养性”，指出要通过个人的修为，才能达到理想的精神境界，要求正义、善良之人不能“悖德”，不能“害仁”，也不能“济恶者”，进一步穷神、知化、善继其志，这样才能成为“体其受而归全者”的大孝子，[5]强调孝弟，无疑是继承孔孟关于孝悌之教导，在《论语》中记载：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。 君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”[6]孝悌成为为仁之本，因此张载在强调他的“民胞物与”，不得不把落脚点放在基本的孝道上，成为成仁之本。

第四、张载的富贵和生死观。对于富贵贫贱的问题，张载认为“富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。”在《论语》中，孔子在《述而篇》中提到“不义而富且贵，于我如浮云”，在《泰伯篇》中提到“笃信好学，死守善道，危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则稳。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”孟子在《孟子•滕文公下》提倡“富贵不能

---

[1] <后录上>，收入张载：《张载集》（北京：中华书局出版，1978 年），页 337。

[2] 张践：<<西铭>：中国士大夫的精神家园>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004 年），页 221。

[3] 赵吉惠：<论<张载〈西铭>境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004 年），页 48。

[4] 同上，页 49。

[5] 同上，页 50-51。

[6] 《论语•学而篇》

淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫，”是对孔子富贵思想的继承和发扬。在张载的眼中，无疑贫富不是绝对的价值标准，并不是人生之根本。富贵问题是人生所要面对的问题之外，生死的问题，无疑也是人生的一大问题，张载融合了儒家与道家的人生观和生死观，对待生死的问题上有一种豁达的态度。[1]道教在生死问题上有着相关的论述和解决处理办法。[2]张载为了复兴儒家，在生死问题上是通过对佛道两家的批判基础之上而建立其生死观。张载认为“存吾顺事，没吾宁也。”张载如此豁达的生死观，与其“太虚即气”的天道观分不开，张载“形聚为物，形溃反原”（《横渠易说・系辞上》）的思想，将天地生生之理拘限在了循环往复的气中，从而使气化的生生不已的过程，被把握为某种有限的东西。[3]张载打通“天人合一”，在《干称篇》中说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。治学而成圣，得天而未始遗人。”因为儒家体会了“天人合一”之道，故知“原始返终”的死生之说，不畏死亡而敢于直面人生。[4]

总之，《西铭》是张载“天人合一”观念的阐释和对社会人生的应用，其背后之理论，仍属于《易传》和《中庸》的观念。[5]《西铭》比较系统的阐释了张载的天道观和人生实践论，因着打通天人关系，实现“天人合一”，张载承接孔孟传统，论述其仁爱、孝悌、富贵和生死等观念。当然，《西铭》所代表的观点，因为其文甚简，其语不备，故后学颇有为之疑惑的，如《杨时上伊川书》，即谓：“西铭之书，其几于过乎。”[6]，劳思光认为今观《西铭》原文，则却有此病，改横渠立言一向粗疏，此铭强调万物一体，因此没有来得及交代“分殊”一面。[7]但是《西铭》仍然可以说是张载之思想的一个缩影，并不能因为此铭的缺憾，而抹杀其光彩的地方。把《西铭》境界再提炼、再升华，就是著名的张载四句话：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太

[1] 赵吉惠：<论<张载<西铭>境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004 年），页 52。
[2] 李刚：《以“中国根柢全在道教” 道教哲学论稿之二》（成都：巴蜀书社，2008 年），页 1-51。
[3] 杨立华：《气本于神化：张载哲学述论》（北京：北京大学出版社，2008 年），页 46。
[4] 张践：<<西铭>：中国士大夫的精神家园>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004 年），页 222。
[5] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 131。
[6] 《张子全书》，卷之一，收入《杨氏上程子书》。
[7] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 131。

平！”[1]这是儒家最系统、最理想的境界说，也是融合本体论、工夫论、价值论、文化人格论等归在内的最高的境界论。[2]

三、“仆人之歌”与《西铭》“天人合一”观之比较

德国学者杜姆（Bernhard Duhm）延续他早些时候的著作（Die Theologie Der Propheten(Bonn, 1875)）的观点,于 1892 年对《以赛亚书》所作的注释(Das Buch Jesaia(Göttingen, pp.XVIII,284ff., 365ff.))问世，他的注释在旧约《以赛亚书》研究中具有史诗性的开创性意义。在此后的旧约研究中，在两方面的深远影响：第一，第一次提出以赛亚书可以分成三个而不是两个部分，把第三以赛亚（Trito-Isaiah）引入到了学术领域；第二，他对于以赛亚书的处理，从上下文的语境中抽离出四首他认为是相连贯的“仆人之歌”（Servant Songs）,[3]杜姆的开创性的意义在于在这本注释书提出了“仆人之歌”（Servant Songs）的概念，认为“仆人之歌”有第二以赛亚书中(Deutero-Isaiah)的四个重要组成部分：42：1-4；49:1-6；50:4-10；52：13-53：12，自此“仆人之歌”的提法得到了学术界的普遍认同，[4]并且影响此后的学者按照他所划分的“仆人之歌”进行孤立的文学批评性的研究，而最近以来研究《以赛亚书》的学者，大多数认为“仆人之歌”需要从其上下文才能得以充分了解，[5]笔者认为“仆人之歌”中的仆人乃是承担一个公共的角色，因着以色列人被掳巴比伦的政治历史背景，以及以色列神学上回归耶和华唯一神教信仰的背景，仆人肩负着处理当时国与国之间的国际关系（42：1-4）、被掳以色列社会/社群（49：1-6；50：4-9）以及个人如何回应被掳（52：13-53：12）这些公共议题，这与张载的《西铭》进行比较研究，提供了相通的平台。

---

[1] <朱轼康熙五十八年本张子全书序>，见《张载集》，页 396。

[2] 赵吉惠：<论<张载<西铭>境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004 年），页 53。

[3] H. H. Rowley, *The Servant of the Lord, and Other Essays on the Old Testamen*t (Oxford: Blackwell, 1965), pp.4-5.

[4] Harry M. Orlinsky, *Studies on The Second Part of the Book of Isaiah: The So-Called "Servant of The Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah* and Norman H. Snaith, *Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p.12.

[5] 详参 Tryggve N. D. Mettinger, *A Farewell to The Servant Songs: A Critical Examination of An Exegetical Axiom* (Lund,Sweden: CWK Gleerup, 1983).

第一、仆人诗歌与张载《西铭》进行比较，其所面临的问题和挑战具有类似性。仆人诗歌的出现，与以色列人被掳巴比伦，以色列国家沦陷，家破人亡的背景以及被掳外邦遭遇外邦宗教文化的侵蚀的状况相关，以色列的宗教传统面临一个危险的局面。耶和华兴起仆人，无疑是来回应被掳以色列人所面临的挑战，通过装备仆人，回应公共领域的国际关系、被掳社群以及个体如何回应这一挑战；而张载打通“天人合一”，着书立说，撰写《西铭》和正蒙等，无疑是在回应他作为知识分子所面临的当时整个国家和思想文化的挑战，张载希望能够通过回归孔孟，复兴儒家的道路，来回应所面临的冲突和挑战。因此，从外部政治文化挑战上来说，仆人诗歌与张载撰写《西铭》所隐含的当时的挑战和冲突有着十分相似的地方，这成为仆人诗歌与《西铭》进行比较的非常重要的基础和根基。

第二、仆人诗歌中的仆人归属于耶和华，耶和华作为创造天地的神（以赛亚书42：5；44：24），决定了仆人的属性，因着耶和华创造的属性，使得仆人的行事方式是一种“通感”的方式，对待弱者并非是武力相逼迫的方式（以赛亚书42：3），这与耶和华作为万物创造者的属性不无关系。张载在《西铭》中打通“天人合一”，通过“天人合一”的视角来审视他人和世界，因此有“民胞物与”的观念，万物和他人与“我”都是一体的，继承了传统的“仁爱”思想，源于张载的“天人合一”的本体论。

第三、仆人诗歌，无疑是涉及到了人与耶和华以及世界的关系，《西铭》通过建立宇宙天道观，打通天人关系，也是在处理人与天以及是世界的关系。但是，它们在具体的处理和方式上有着非常大的不同。仆人诗歌中的仆人，乃是耶和华的拣选和锻造（以赛亚书 42：1；49：1-2），耶和华的存在对于以色列人来说，是一个无可争辩的事实，耶和华拣选仆人和锻造仆人等方面，耶和华具有绝对的主权，是耶和华兴起仆人来应对公共领域中的国际关系、被掳社群以及个体的问题，其路线是从神到人到世界的模式。张载通过“太虚即气”建立其天道观，通过“性”来打通天人关系，而对“天人合一”，最终落脚点在个体主体活动上，言及“性”则涉及“心”的问题，因此他在《正蒙•诚明篇》提出“心能尽性，人能弘道也；性不知检其心，非道弘人也。”劳思光指出这里触及到了理论界限问题，因为“人能弘道，非道弘人”属于“心性论”范畴，

背后有一主体性观念，而张载的“性”原即“天道”在万殊层面上显现，而“天道”本身应有决定万有之力量，原与“心性论”之基本立场不同，接受“人能弘道”二语，则在理论上必须肯定主宰力在“人”而不在“道”，这已经悖离“天道观”的立场，走入“心性论”。[1]张载这一论点的盲区，显示了张载打通“天人合一”，其落脚点仍在于“人”身上，因此其基本的路线仍然在于从人到天再到世界的路线，这明显与仆人诗歌中的路线有着不同的地方，虽然天和耶和华之间有着不同，但是他们都是在指设一超验“他者”。

第四、除了基本路线的不一样之外，其针对类似挑战处境的方法和方式不一样。仆人诗歌中的仆人，是通过回归耶和华的创造，从创造的角度来，来回应公共领域的国际关系、被掳社群以及个人的问题，耶和华对仆人的锻造和装备，以及仆人针对公共领域的问题，所采取的方式，与耶和华的创造相关。而张载在《西铭》中的论述，是根源于《中庸》和《易传》，是朝向回归孔孟思想，打通“天人合一”，来迎接其当下的挑战，其传统的孔孟思想，是否能够解决问题，仍然是一个需要悬置的问题。

总之，梳理张载《西铭》中的“天人合一”观念，彰显了中国古代士大夫的精神理想世界，也体现了张载在面对当时时代处境下，应对时代挑战的思想回应方法和方式，这与“仆人之歌”中的仆人应对挑战的方法和方式有着很大的不同，也折射了不同文化之间的差异。

[1] 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 138。

Preliminary study of servant songs of Isaiah and "integration of heaven and human" of traditional Chinese thought

WANG Dong

Abstract: "Integration of heaven and human" is an important topic of Chinese philosophy, this paper will discuss the idea of Integration of heaven and human in Zhang zai's work *Ximing* . Based on his discussion of the Integration of heaven and human through his cosmic understanding, he discussed his understanding of social ethic and personal ethic of life and death, opinion of wealth, is an portrait of traditional Chinese Confucian intellectual. There is similarity with the emergence of servant songs of Isaiah, they all face the same public issues, however, there is different response regarding their ways of handling the public issues.

Keywords: Integration of heaven and human, *Ximing*, Servant Songs, Creation

中文基督教《三字经》版本及流传探析[*]

乔洋敏

摘要：近代来华传教士借鉴中国古代蒙学读物《三字经》，将布道手册与中国本土文化直接关联起来，创作出多种形式的基督教《三字经》，以三字一句的中文撰著形式来传播基督教，其中以麦都思《三字经》及其修订本、注释本流传最为广泛，还有参考麦都思《三字经》创造的方言版、白话本以及其他种类的基督教《三字经》，包括中国信徒编著的基督教《三字经》。本文通过梳理并探析其版本及流传的历程，挖掘聚集在中文基督教《三字经》编印出版传播中的中西文化交流和“中国化”问题，为中文基督教文字布道小册子的流传提供某些素材。

关键词：基督教《三字经》 麦都思 《真理三字经》 版本

《三字经》是中国古代蒙学读物，相传为宋代王应麟编。它内容丰富、寓意深刻，每三字一句，每四句一组，采用押韵式的文风，诵读起来朗朗上口。《三字经》自问世以来，历经元、明、清至近现代中国，被广泛翻印，成为流传广泛影响深远的幼学启蒙教材。除去其不可避免时代性缺陷，总体上看，中国传统《三字经》所保存的中华传统美德和文化思想，对今日的儿童和成人仍有教益和启迪作用。根据黄时鉴在《〈三字经〉与中西文化交流》一文中的研究，欧洲汉学家曾翻译介绍中国传统《三字经》。[1]近代来华新教传教士了解到中国传统启蒙读本《三字经》在文化教育中的重要作用以后，便致力于借助这种三字一句的中文撰著形式来传播基督教。

1823年，麦都思在巴达维亚印行了以基督救世为中心内容的基督教《三字

* 本文受国家社科基金重大项目“汉语基督教文献的整理与研究”（12&ZD128）资助，为其阶段性成果。

[1] 黄时鉴：《＜三字经〉与中西文化交流》，《九州学林》，2005年第2期，第79-82页。

经》第一版，署名“尚德者”，以幼童启蒙教育的形式传播基督教。司佳认为，最初将布道手册与中国本土文化直接关联起来的是伦敦会来华传教士麦都思（Walter Henry Medhurst,1796-1857）。[1]自麦都思《三字经》问世后，以麦都思《三字经》为源头，基督教《三字经》不断被修订、出版，另有注释版、方言版。笔者新近还查找到一些比较珍稀的由清代中国天主教徒编印的《三字经》。据目前所知，在巴达维亚（今雅加达）、马六甲、新加坡、香港、上海、北京、广州、宁波、福州等地的基督教出版机构及教堂，多种不同版本的基督教《三字经》都有出版。美国学者罗友枝（Evelyn Rawski）在其论文《教会事业中的幼儿教育》中列有一节做过专门讨论。她指出：新教传教士沿袭中国的固有传统，在自己所办的教会学校采用《三字经》来教授学生。如果从最早的1818年刻本算起到1933年还在出售的上海长老会印刷厂刊本，教会印本三字经流传的时间超过一个世纪。[2]

学界对基督教《三字经》已经有不少的研究，主要集中在麦都思《三字经》及其修订本或某几种基督教《三字经》上，主要有：美国学者罗友枝《三字经》与教会学校基础教育的文章，日本学者吉田寅对新教《三字经》的考察。黄时鉴对在中两文化交流中多种版本的《三字经》的考察和辨析。郭红梳理了 1823 至 1880 年间基督教《三字经》多个版本的发展脉络，强调最初作为幼童启蒙课本的基督教《三字经》经不断修订逐渐成为面向普通民众的宣教小册子。邹颖文关注香港中文大学图书馆藏麦都思耶教仿本及“欧适子”《解元三字经》。司佳的文章重点考察了麦都思《三字经》作为异质文化生长于本土社会的历史背景及基督教《三字经》文本与社会的互动关系。肖朗 、王鸣的文章也对若干种基督教《三字经》做了论述。徐淑萍则关注《训女三字经》，从本土化的伦理教导、人本位的教义阐释及民俗化传播手法三方面分析《训女三字经》的特色。[3]

---

[1] 司佳：《麦都思<三字经>与新教早期在华及南洋地区的活动》,载《学术研究》，2010 年第 12 期，第 113 页。

[2] Evelyn S. Rawski ,*“Elementary Education in the Mission Enterprise”*，in S. W． Barnett＆J． K. Fairbank(eds)．Christianity in China：Early Protestant Missionary Writings，pp.135—151.

[3] Evelyn Rawski, “*Elementary Education in the Mission Enterprise”*，in Susanne Wilson Barnett and John King Fairbank,eds. Christianity in China:Early Protestant Missionary Writings, pp. 135-151；吉田寅《宣教师版 资料的考察》,《异文化交流》第13号，1993年5月；黄时鉴《＜三字经）与中西文化交流》,《九州学林》2005

以上文章为我们认识基督教《三字经》提供了有益的视角，如对麦都思《三字经》产生的背景、文本、内容及其重要性和影响的分析，对某一历史时期基督教《三字经》的修订、再版及流传的脉络的清晰梳理，以及对面向女性受众的《训女三字经》的详细分析，使我们对近代以来中文基督教《三字经》有了比较完整的了解。但为何三字经体的中文布道小册子在近代中国如此流传广泛？有如此多种类的基督教《三字经》不断出版印刷，它们各自的内容和形制的特点是什么？基督教《三字经》究竟有哪几种？回答以上问题需要对基督教《三字经》在近代中国的编印、出版、传播的历史多的关注。因参与国家社科基金重大项目“汉语基督教文献的整理研究”，笔者查阅并收集到国内及欧美图书馆收的藏多个版本的中文基督教类《三字经》，这几十种中文基督教《三字经》文本主要来自于上海图书馆、香港中文大学图书馆、美国哈佛大学哈佛燕京图书馆、牛津大学伯德林图书馆、澳大利亚国家图书馆。在本文，笔者试图整理并考察从清代至20世纪30年代产生的多种中文基督教《三字经》，全面探析其文本产生、版本及内容变迁，梳理这种以中国文本形式承载异质文化的小册子——基督教《三字经》在近代中国社会历史中编印流传的历程，也希望挖掘聚集在基督教《三字经》编印出版传播中的中西文化交流和“中国化”问题，为中文基督教文字布道小册子的流传史提供某些素材。

一、多种基督教《三字经》概述

根据伟烈亚力的 1867 年出版的 *Memorials of Protestant Missionaries to the Chines* 一书介绍，麦都思于 1823 年在巴达维亚印行《三字经》第一版，署名“尚德者”。1828 年在巴达维亚印一版，共 17 页。此版于 1832 年在马六甲重印，1839 年又在新加坡印发了一个内容相同的小开本。稍加修订后，1843 年麦都思的《三字经》于在在香港出版，封面注“英华书院藏版”，共 16 页。[1]这

年第 2 期，第 79-82 页；郭红《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，《史学集刊》2009 年 11 月第 6 期，第 51-58 页； 邹颖文：晚清<三字经>英译本及耶教仿本<解元三字经>概述》，图书馆论坛，2009 年 4 月第 29 卷第 2 期，第 176-178 页；司佳《麦都思<三字经>与新教早期在华及南洋地区的活动》，学术研究，2010 年第 12 期，第 112-119 页；肖朗 、王鸣《< 三字经>满 、蒙文本及仿制本述论》,浙江大学学报（人文社会科学报）2008 年 1 月第 38 卷，第 1 期，第 156-166 页；徐淑萍《基督教传播过程中的本土化探索——传教士中文作品<训女三字经>文本初探》，金陵神学志，2014,2（99）。第 170-181 页。

[1] Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* [Z]. Shanghae: American Presbyterian

些版本不断出现，可以推测麦都思《三字经》当时在南洋教会学校的流传及普及。

上海开埠后，麦都思移居上海，在 1845 至 1856 年间《三字经》在上海、宁波、福州等、香港地还有几个相关的重版、修订版和注解版。1845 年的《新增三字经》以及 1852 年福州亚比丝喜美总会所出版的《三字经》，作者亦皆为麦都思，内容和字数大致相同，只是个别用用词偶有区别。[1]1851 年麦都思对该书进行了全面、深入的修订，由上海墨海图书馆付印，1852 年又重印。这一版对整篇字句进行了精心的打磨，很可能修订时受益于麦都思的中文助手朱德郎的帮助。[2]此版表达也更准确，富有文采。之前的基督教中文《三字经》都是以"化天地、造万有"开始，1851 年版首句改为"自太初，有上帝，造民物，创天地"。1855 年，卢公明(Justus Doolittle)修订的《醒世良规》也包含《三字经》，内容与麦都思《三字经》相同，共 316 句，也从颂神开始"化天地，造万有，及造人，真神主，无不在，无不知。

麦都思之后，参考麦都思《三字经》，其他来华传教士也相继编写了内容不尽相同的基督教类《三字经》，包括：1860 年、1863 年在广州印发的，由邦尼(Samuel William Bonney)编订的《真理三字经》；1865 年出版的善富（Chauncey Goodrich）的《三字经注解》；1870 年夏查理（Charles Hartwell）在福州出版了《圣教三字经》。此外还有一些以方言土话本和白话本基督教《三字经》，如：1860 年印发的娄理瑞（R. Lowrie）《上海土白三字经》；1863 年天津美华书局出版白汉理(Henry Blodget)编，以上海土白《三字经》为底本的白话本《三字经》，1875 年又在北京灯市口美华书院出版，内共 1518 字，基本内容未变但在具体文字表述上有出入，语言也更为典雅。[3] 福建方言版《三字经》见 1875 年、1878 年福州美华书馆出版的夏察理(Charles Hartwell)榕腔版《真理三字经》。之后又有杨格非（John

Mission Press, 1867. P.27

[1] 司佳：《麦都思<三字经>与新教早期在华及南洋地区的活动》，载《学术研究》，2010 年第 12 期，第 115 页。

[2] 传教士的中文写作与其中文助手的作用及 19 世纪几位主要来华新教传教士的中文写作过程的研究，参见 Patrick Hanan,*"Chinese Christian Literature:The Writing Process*, in Patrick Hanan ed., Treasures of the Yenching, pp. 261-283.

[3] 郭红：《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，《史学集刊》，2009 年 11 月第 6 期，第 55 页。

Griffith）编《耶稣圣教三字经》，此小册子在1880年汉口圣教书局有出版。1909年汉口圣教书局再版，改名为《真理便读三字经》，内容未变，此书在1919年巴中圣教书局也有发行。此外，笔者在上海图书馆发现中国信徒编著的基督教类《三字经》，包括康熙年间钦天监天文历科候补博士李良编《天学训蒙三字经》及1933年 9月江西仁记石印局，安息日会书报房发行的《圣道三字经》。美国来华传教士裨治文(E. C. Bridgman) 在其主编的《中国丛报》(Chinese Repository) 上发表文章从各种视角分析《 三字经》的内容，强调其对儿童启蒙教育所具有的重要意义。[1]西方传教士在教会学校编撰刊印各种版本的基督教《三字经》，使用和推广，使其作为识字课本广泛流传。美国来华传教士卫三畏 (S. W. Williams) 在《中国总论》一书中有过明确的记载。在论述《三字经》《百家姓》《千字文》等中国蒙学教材时特别重视《三字经》的教育作用，指出传教士编撰的各种基督教《三字经》曾广泛而有效地用作教会学校的教材，基督教《三字经》进而传入民间。[2]

总之，一直到20世纪初，各种版本的基督教类《三字经》的不断编印，在各地教会学校及信徒中流传，可见三字经体布道手册在新教来华传教过程中的影响及地位。

下面根据笔者目前收集掌握的多种基督教《三字经》，依其主要内容做分类分析。

二、麦都思《三字经》及其修订本

麦都思是近代早期伦敦会来华传教士之一，笔名“尚德”和“尚德者”，自号墨海老人。麦都思1816年被派往马六甲参与印刷工作。1817年，麦都思从米怜手中接管印刷作，并协助其编纂《察世俗每月统计传》，后在槟榔屿和巴达维亚（今雅加达）等地从事传教活动。在《察世俗每月统计传》停刊之后，接续创办《特选撮要每月纪传》，在文字传教事业中崭露头角。1835年抵

---

[1] E. C. Bridgman ,"Santsze King or Trimetrical Classic", *Chinese Repository* ,No. 4 (1835) .
[2] S. W. Williams , *The Middle King dom : A Survey of the Geography , Government , Education , Social Life, Arts ,Religion , etc. , of the Chinese Empi re and its Inhabitants :Vol* . 1 , Taipei : Chengwen Publishing Company,1965.

达广州，1843 年上海开埠后，麦都思率先来到上海开展传教工作。在上海，主持并参与了委办本圣经的翻译工作，成为伦敦会在华传教士的领袖人物。麦都思将巴达维亚印刷厂的机器搬到上海，创办了“墨海书馆”，出版宗教和世俗读物，为中国的近代印刷出版事业奠定了基础。在 1860 年之前，墨海书馆在西学传播方面也占据重要地位。在麦都思的主持下，从 1844 年到 1860 年，墨海书馆共出版各种书刊 171 种。[1]麦都思一生著述甚多。据伟烈亚力统计，麦都思除了编纂多种中文辞典、翻译圣经外，还用中文撰写印行了 59 种作品，堪称多产。[2]

为实现在华传播福音的目的，早期来华新教传教士认为编著印发与中国本土文化相符合的基督教小册子是有益路径，布道手册成为连接“外来宗教”与“本土民众”的重要途径。直接布道之外，近代首批来华的新教传教士们，一般都会随身携带印刷出来的布道手册，走访广东南部沿海或南洋的华人团体。[3]

中国传统蒙学读物《三字经》是明清时期幼学教育的基础，在南洋地区华人移民后代的识字教育中也扮演了重要的角色。在孩童尚未识字之前，通过父母老师的口耳相授，幼童可能已经会诵读《三字经》。当地华人学校、米怜等在马六甲所办启蒙学堂、英华书院都曾以传统《三字经》为中文识字课本，多次出版，1818 年还曾一次印刷了 1000 页用于教学。[4] 麦都思一直非常重视儿童宗教启蒙与知识启蒙，在进入中国之前，他已在东南亚传教多年，曾著有《地理便童略传》、《小子初读易识之书课》、《小子读课》等册子，被马六甲等地的教会学校用作教材。在 1817 年 8 月至 1818 年 2 月米怜前往中国期间，马六甲的出版、学校等由麦都思来管理。[5] 1818 年前后，麦都思注意到中文识字课本在南洋地区的使用情况，及从小培养孩童对基督教的兴趣以使其皈依的传教目的，使得麦都思开始思考模仿《三字经》文本写作方式在宗教启蒙上的意义。麦都思创作出一种包含基督教教义的小学识字课本。

---

[1] 参见熊月之《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994 年，第 188 页。
[2] 麦都思的生平及著作概况，参见[英]伟烈亚力着，倪文君译：《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，广西师范大学出版社，2011 年，第 30-49 页。
[3] 马礼逊、米怜等早期新教传教士在南洋的印刷活动，参见 William Milne , *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China*, pp.137-139/267-287.
[4] William Milne, *The First Ten Years of Protestant Mission to China*, Malacca The Anglo 一 Chinese Press, 1820, pp.271.
[5]同上，pp. 196.

1822 年麦都思在爪哇巴达维亚传教，写出了第一部中文基督教《三字经》。全文模仿中国传统《三字经》的文本形式，三字一句，以基督教启蒙为目的，内容分为上帝、伊甸园及原罪、耶稣降世、基本的传教方法与宗教仪式、大审判、劝信六部分，奠定了后世中文基督教《三字经》的主旨、文本形式、内容基础的蓝本。[1]全文讲究韵律，文字直白，通俗易懂，一些文字可能受东南沿海地区方言的影响，具有口语化的特征，如“人始祖，男与女，慑福禧，乐园里”、“眼不开，不照你”、“至世末，只是坏”，容易为幼童理解。

1823 年， 麦都思《三字经》在巴达维亚(Batavia,今雅加达）出版，封面左下角署名“尚德者纂”字样。全书正文 16 页，计 948 字，此书是之后中文基督教三字经的主要源起。以 1823 年的基督教《三字经》为蓝本，此后修订再版了多次。文字上虽有细微差异，但主要内容不变。麦都思的《三字经》以《圣经》的开篇《创世记》为范本，也是从神造万物讲起，接着赞美神的力量伟大。开头为：

化天地，造万有，及造人，真神主，

无不在，无不知，无不能，无不理；

至公义，至爱怜，至真实，及至圣。

神为灵，总无像，无可坏，无可量；

无何始，无何终。[2]

这里开篇头四句即说明神造万物无所不能。第一句“化天地”中，“天地”两字连用指代宇宙万物，符合中国文化体系中人们的理解习惯。麦都思以“神主”称呼基督，以“真神”凸显来自西方的宗教在中国传播的重要性。讲完神造人的事迹之后，是人被逐出伊甸园，人的原罪，人区别于神的本质等内容。随后一些基督教重要的概念如“灵魂”、“肉”、“身”等也被提出。最后几

[1] 郭红：《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，《史学集刊》2009 年 11 月第 6 期，第 52 页。

[2] 这里依 1843 年香港英华书院藏版的内容分析。此版见香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.23；哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library)也有藏 索书号： TA 1980.5 54 C-0147 A29 及及 TA 1980.5 54 C-0147 A29；牛津大学伯德林图书馆 索书号：Sinica 1436、Sinica 2960、Sinica 322

页描述世界末日及大审判，并叙述不同的人如何将升天得福或落苦受难。最后写到“尔小生，宜求神，神乃好，常施恩，每日早，当祈求，又每晚，不可休，先颂神、罪必认，求恤怜，后蒙恩，正其心，诚其意，止于敬，才成祈，口里话，心要通，此二反，有何用，有恒心，常畏神，至于死，福无尽”，劝诱儿童信仰基督教，成为虔诚的教徒。

1823 年麦都思《三字经》出版后，不断修订再版，现将笔者目前收集到的以麦都思《三字经》为底本的基督教《三字经》分类如下：

（一）以“化天地，造万有”开头的麦氏《三字经》 [1]

（1）《三字经》，1823 年，巴达维亚编印，16 页。[2]

（2）《新增三字经》，1832？年，马六甲英华书院藏板，16 页。封面有“我教子唯一经”。[3]

（3）《三字经》，1843 年，香港英华书院藏版。[4]

（4）《新增三字经》，1845 年，上海墨海书馆，新版本，内封面题名为“新增三字经”。[5]

（5）《三字经新增注解》，麦都思著，麦嘉蒂培端(Divie Bethune

---

[1] 下文中统计信息来源：汉语基督教文献书目录数据库 http://sd.bbtdb.com/Index.aspx；张美兰编《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，广西师范大学出版社，2013 年 5 月；[英]伟烈亚力著，倪文君译《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，桂林:广西师范大学出版社，2011；Mi Chu, Man Shun Yeung, ed.,*Christianity in China: Annotated Catalogue of the 19th Century Mission work in Chinese at the Asian division,The Library of Congress,U.S.A.* 汉世纪数位文化股份有限公司，2009 年 9 月；郭红《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，史学集刊 2009 年 11 月第 6 期，第 58 页；邹颖文《晚清<三字经>英译本及耶教仿本<解元三字经>概述》，图书馆论坛，2009 年 4 月第 29 卷第 2 期，第 177 页；以及笔者在上海图书馆近代文献阅览室及南汇航头藏书楼查阅的材料。

[2] [美]麦都思：《三字经》，1823 年，巴达维亚编印。牛津大学伯德林图书馆(Bodleian Library)藏，索书号 Sinica 1381。在以下统计列表中的基督教《三字经》如无明确说明，不标明著者的即默认著者为麦都思。

[3] [美]麦都思《三字经》1832？年马六甲英华书院藏板。牛津大学伯德林图书馆藏，索书号 Sinica 2972；美国国会图书馆亚洲部也有收藏，参见 Mi Chu, Man Shun Yeung, ed.,*Christianity in China: Annotated Catalogue of the 19th Century Mission work in Chinese at the Asian division,The Library of Congress,U.S.A.* 汉世纪数位文化股份有限公司，2009 年 9 月，第 19 页。

[4] [美]麦都思：《三字经》，1843 年香港英华书院藏版，目前此版的收藏见香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.23；哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library)，索书号 TA 1980.5 54 C-0147 A29 、TA 1980.5 54 C-0147 A29；牛津大学伯德林图书馆，索书号 Sinica 1436、Sinica 2960、Sinica 322 .

[5] [美]麦都思：《新增三字经》，1845年，上海墨海书馆印，牛津大学伯德林图书馆有藏，索书号 Sinica 1372.

McCartee）注，1846 年，宁波出版。[1]

（6）《解元三字经》，1855 年，福州亚比丝喜美总会（即 A.B.C.F.M.美部会）镌。[2]

（7）《解元三字经》，封面有"顺德欧适子著《解元三字经》芥子园藏版"字样。共 16 页，316 句。[3]

以上七个版本中，前六个确定著者为麦都思，内容均以"化天地，造万有"开头，主要内容基本相同，但一些会有些许字句的修订。其中马六甲英华书院藏板《三字经》共 16 页 948 字，内容、结构与 1823 年版相同，但在文字上有改动。最大的变化是将所有的"主"、"天"都改称为"神"，"天主"则改为"神主"，原来用"上主"的字句加上了主语，"求上主"就变成"我求神"。此版还修改了 1823 年初版中的文字偏颇，比如"人始祖，男与女，嗫福嘻，乐园里"、"至末世，只是坏"在 1832 年版中相应改成"我始祖，男与女，最快活，在园里"、"至世末，俱为歹"。改"无一人，靡罪想"为"无一人，总无愆"，避免了可能产生的歧义。

1843 年，麦都思《三字经》在香港英华书院修订重刻。1845 年上海墨海书馆出了一个新版本，改动部分文字，相比之前的版本显得更加通畅、文雅，但整体的结构和内容没有发生大变化。如之前版本中"至可怜、至真实"被改为"至爱怜，至真实"，在讲到亚当与夏娃在伊甸园中的生活时，改为"主造人、照自像，性为善，心为良，人始祖，男与女，最有福、乐园里"[4]。为方便学习与讲解，1846 年在宁波出版《三字经新增批注》，由麦嘉缔注释，以

---

[1] [美]麦都思著，[美]麦嘉蒂培端注：《三字经新增注解》，1846 年，宁波出版。牛津大学图书馆(Bodleian Library)有藏，索书号 Sinica 1748.

[2] [美]麦都思：《三字经》，1855 年福州亚比丝喜美总会出版。参见哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library) 索书号 TA 1980.2 19.1 C-0173 A72；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no . 24 .

[3] 顺德欧适子著：《解元三字经》，芥子园藏版。参见张美兰编《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，广西师范大学出版社，2013 年 5 月，第 419 页。哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library)有藏，索书号 TA 1980.5 54Bb、C-0147 A31；另见香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.23、24.[美]麦都思：《三字经》，1855 年福州亚比丝喜美总会出版。参见哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library) 索书号 TA 1980.2 19.1 C-0173 A72；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no . 24 .

[4] 具体分析见郭红《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，《史学集刊》2009 年 11 月第 6 期，第 53 页。

1832 年本为底本，首页题名“三字经注解”，在每句正文后有小字注释，后半部分省略了关于传教方法及宗教礼仪的一段，以直白的语言解释，浅显易懂，如“无不在，无不知”一句即注解为“言真神各处皆在，各处皆能照顾，言万物皆真神主所知”。据伟烈亚力介绍，该作品的修订版于 1847 年以《三字经注释》为题在宁波印刷，共 16 页。1848 年上海墨海书馆再版了《三字经》铅印字，同年宁波的美华书馆用小开本重新出版了该书。[1]可惜笔者没有找到这两个版本，不过可以推测，其内容和此前出版的麦都思《三字经》没有大的变化。1855 年，福州美部会出版的《三字经》被收录在卢公明(Justus Doolittle)修订的《醒世良规》中，作为其中的一部分。[2]

值得注意的是芥子园藏版顺德欧适子著《解元三字经》，此版每页 5 行，每行 2 句，全书共 16 页 316 句，但实质内容就是麦都思《三字经》，正文依然是“化天地，造万有，及造人，真神主，无不在，无不知，无不能……口里话，心要通，此二反，有何用，有恒心，常畏神，至于死，福无尽”。但为何要在封面上标“顺德欧适子着芥子园藏版”字样呢？经查，南宋末期顺德人欧适子创作《解元三字经》，即中国传统《三字经》训蒙的普及读物。而芥子园是清代著名文学家李渔在南京营造的别墅。在芥子园，李渔开书铺印卖图书，经营芥子园书铺。书铺注重装帧设计，在与伪书、劣书的竞争中终于脱颖而出，因此“芥子园藏板”在清康熙以后有名于时。后来”芥子园“书铺屡经转手，但李渔奠定的良好传统一直保持，使芥子园成为清朝出版业的著名品牌，沿袭两百多年。当时的很多图书收藏者还以收藏到芥子园印行的图书为荣。由于中国传统《三字经》作为家传户晓、脍炙人口的童蒙读物，特别是“顺德欧适子”著“芥子园藏板”传统蒙学《解元三字经》很是流行。传教士在采用三言韵语撰写的宣传基督教教义的《三字经》仿本时，以期用中国人熟悉的书籍版式宣扬教义、招徕信众。可以推测麦都思或书坊当时借用以《解元三字经》为名的蒙学版本宣传其基督教《三字经》，并以通行本封面、版式出版，招徕

---

[1] [英]伟烈亚力著，倪文君译:《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，桂林:广西师范大学出版社，2011 年，第 165，33 页。

[2] 参见张美兰编《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，广西师范大学出版社，2013 年 5 月，第 368 页。

读者，借以传教。邹颖文的文章对此有详细考证。[1]

（二）以“自太初，有上帝”开头的麦氏《三字经》修订版

据伟烈亚力记载，1851 年，麦都思对《三字经》进行了全面、深入的修订，[2]内容以“自太初，有上帝，造民物，创天地，无不知。无不在，无不能，真主宰。至仁义，至清洁，至诚实，至矜悯”开头。结束语为“尔小子，宜寅恭，赖上帝，德至隆，宜祈祷，朝而夕，恒若此，毋休息，先颂美，以任过，求矜恤，后蒙暇，心必正，意必诚，口而颂，心而维，若相反，非所宜，恒厥心，畏上帝。及老死，不可废”。这一版对通篇字句进行了精心的打磨修饰，很可能修订时受益于麦都思的中文助手朱德郎的的帮助。[3]此后，一些基督教《三字经》便以 1851 年修订版为底本，在不同的地方多次再版，统计见以下几种：

（1）《三字经》，1851 年，上海墨海书馆印发。[4]此版 1852 年又重印。

（2）《三字经》，1856 年，上海墨海书馆排印，17 页。[5]

（3）《麦氏三字经》，罗存德（Wilhelm Lobscheid）注，1856 年，香港英华书院印，17 页。无封面，内封题名为“麦氏三字经”。[6]

（4）《三字经注解》，罗存德注，1857 年，香港英华书院印，16 页。[7]

（5）《三字经注解》，罗存德注， 1863 年，香港英华书院，16 页。内封

---

[1] 详细分析参见邹颖文《晚清<三字经>英译本及耶教仿本<解元三字经>概述》，图书馆论坛，2009 年 4 月第 29 卷第 2 期，第 178 页。

[2] [英]伟烈亚力著，倪文君译：《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，广西师范大学出版社，2011 年，第 33 页。

[3] 传教士的中文写作与其中文助手的作用及 19 世纪几位主要来华新教传教士的中文写作过程的研究，参见 Patrick Hanan, “Chinese Christian Literature:The Writing Process, in Patrick Hanan ed., Treasures of the Yenching, pp. 261-283.

[4] [美] 麦都思：《三字经》，1851 年，上海墨海书馆。牛津大学伯德林图书馆有藏，索书号 Sinica 1879.

[5] [美]麦都思：《三字经》,1856 年，上海墨海书馆排印，澳大利亚国家图书馆(National Library of Australia)有藏，书目号 1935673. 也可以网络资源上获取 http://nla.gov.au/nla.obj-46348331；牛津大学伯德林图书馆，书目号 Sinica 2990、Sinica 2994 .

[6] [美]麦都思著，罗存德注《麦氏三字经》，1856 年，香港英华书院印，牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 2962、Sinica 1467.

[7] [美] 麦都思着，罗存德注《麦氏三字经》，1857 年，香港英华书院印。牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 1415 .

题名为“麦氏三字经”。[1]

（6）《三字经》，1864 年，京都英国施医院，17 页。[2]

（7）《三字经》，1869 年，京都英国施医院，17 页。[3]

（8）《圣教三字经》，署名夏查理(Charles.Hartwell)，1870 年，福州太平街福音堂印，17 页。[4]

（9）《麦氏三字经》,1900 年，羊城小书会藏版本，广东真宝堂书局印，17 页，共 320 句。[5]

（10）《三字经》，1913 年，夏察理编著，福州启明印刷公司活版本，闽北圣书会印发，17 页。[6]

1851 年版《三字经》比之前的版本表达更准确，富有文采。之前的基督教中文《三字经》都是以“化天地、造万有”开始，1851 年版首句改为“自太初，有上帝，造民物，创天地”，使用“上帝”、“主”来称呼 God。这里牵涉到“译名之争”，在华新教传教士最早的新约圣经汉译本是由马礼逊、米怜完成的。1834 年马礼逊去世后，麦都思受命修订译文，并请郭实腊、裨治文参与其事。麦都思对于译事有自己的主张，在一些用词方面，他力主修改原译，其中包括要将 God 原来的译字“神”改为“上帝”。[7]1851 年上海墨海书馆《三字经》该“神”字为“上帝”，正是当时“译名”争论的影响的结果。此版对之后的诸多版本影响很大，之后绝大多数中文基督教《三字经》及《三字经》注释大

[1] [美]麦都思著，罗存德注：《麦氏三字经》，1863 年，香港英华书院印。牛津大学图书馆有藏，书目号 Sinica 1444 .

[2] [美]麦都思：《三字经》，1864 年京都英国施医院印。牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 1169.

[3] [美]麦都思：《三字经》，1869 年京都英国施医院印。牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 1152.

[4] [美]夏查理(C. Hartwell)：《圣教三字经》，1870 年，福州太平街福音堂印。哈佛燕京图书馆藏，书目号 TA 1980.5 36.1 C-0147 A33；美国国会图书馆亚洲部，书目号 Asian Reading Room. J707/M461；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.24.

[5] [美]麦都思《麦氏三字经》，1900 年广东真宝堂书局印。哈佛燕京图书馆有藏，索书号 TA 1980.5 36.1a C-0147 A34 ；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no . 25.

[6] [美]夏察理编：《三字经》，1913 年闽北圣书会印发，哈佛燕京图书馆有藏，索书号 TA 1980.5 36.1b、C-0147 A37；香港中文大学图书馆藏胶卷:mic/f 497 no.26 .

[7] 参见 Jost Oliver Zetsche，*The Bible in China：the History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* , (Monumenta Serica Institute，1999,)chapter 3，pp. 64—650 此书中文译本为：尤思德著，蔡锦图译《和合本与中文圣经翻译》，第 3 章，香港：香港国际圣经协会，2002，第 54-55 页。

都以它为底本，在上海、宁波、香港、广州、北京等地出版，然后发行传播到全国各地。如 1856 年墨海书馆再印，香港英华书院 1856 年、1857 年、1863 年版《三字经》，京都英国施医院 1864 年、1869 年版等，都是在 1851 年修订本基础上加出版发行的。列表中的最后两种内容板式完全一样，后者虽然署名为夏查理，应该是 1900 年《麦氏三字经》（羊城小书会藏板，真实堂书局印，光绪二十六年）版本的重刊本。

在这一类中，特殊的一个是 1870 年福州太平街福音堂出版的《圣教三字经》，虽然其标出的题名和作者有变化，然而除了印刷出版方式的不同，这本《圣教三字经》实质内容仍然和 1851 年版麦都思《三字经》相同，也是以“自太初，有上帝，造民物，创天地”开头，结尾处写道 “尔小生，宜寅恭，赖上帝，德至隆。宜祈祷，朝而夕，恒若此，毋休息…… 心必正，意必诚。祈若此，事以成。口而诵，心而维。若相反,非所宜。恒厥心 ，畏上帝，及老死,不可废。”[1]计 320 句，960 个汉字。

以上这几版在文字上的精心雕琢，使最初主要适用于幼童启蒙的《三字经》的色彩淡化，其潜在的阅读对象应是具有一定识字能力民众，遂成为广泛散发的宣教工具。基督教《三字经》的不断修订、出版说明这种三字经式的初级基督教宣传小册子得到了受众的肯定。

（三）以“造天地，山与海，及造人，神主宰”开头的《真理三字经》

1847 年，宁波华花圣经书房出版麦嘉蒂培端(Divie Bethune McCartee)注解的《绣像真理三字经注释》，以此为源头的《真理三字经》在文字上的改动较大，它们以“造天地，山与海，及造人，神主宰，无不在，无不知”开头，文中所有的上帝仍称为“神”。但除了开头文字重大改动及部分文字不同外，内容与 1832 年麦都思《三字经》基本相同。1860 年、1863 年、1872 年《真理三字经》在广州出版了三次，虽然从 1876 年的 Catalogue of Publications by Protestant Missionaries in China 上看，这三版的责任人为邦尼(Samuel William Bonney) ，但是其内容、文字显然出自《绣像真理三

[1] [美]夏查理：《圣教三字经》，1870 年，福州太平街福音堂。哈佛燕京图书馆藏本，书目号 TA 1980.5 36.1 C-0147 A33；美国国会图书馆亚洲部 Asian Reading Room. J707/M461；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.24.

字经注释》。只不过 1863 年、1872 年版的因省去了传教方法、大审判两段，全文字数减少。

为了便于理解，注释本《三字经》也多次出版。1866 和 1869 年上海美华书馆出版了《真理三字经注释》，正文后有小字解释每句的意思，如第一句注释为“这天地万物不能自生，必有一个全能神创造之始致使天地各运其化，人物俱得其所属”。[1]《真理三字经》主要在广州出版，可以估计其主要发行区域应该在岭南地区。在诸多版本《三字经》注释中，以 1850 年《绣像真理三字经注解》印刷最为精美，并配有多幅插图。笔者目前找到的《真理三字经》及注释本有：

（1）《绣像真理三字经注释》，麦嘉蒂培端注释，1847 年，宁波华花圣经书房印发，有插图，17 页。[2]

（2）《绣像真理三字经注解》，麦嘉蒂培端注释，1850 年，宁波华花圣经书房印发，有插图。[3]

（3）《真理三字经》，邦尼编，1860 年，广东出版，16 页。[4]

（4）《真理三字经》，邦尼编 ，1863 年，广东出版，12 页。[5]

（5）《真理三字经注释》，麦嘉缔注释，1863年，上海美华书馆重刊铅印本，16 页。[6]

（6）《真理三字经注释》，1866 年，上海美华书馆印，11 页。[7]正文后有小

---

[1] [美]麦嘉蒂培端注：《真理三字经注释》，1866 年，上海美华书馆，第 1 页。上海图书馆航头书库有藏，索书号 00093949B.

[2] [美]麦嘉蒂培端注：《绣像真理三字经注释》，1847 年，宁波华花圣经书房印发，美国国会图书馆姜别利文库收藏，参见张先清《姜别利及<姜别利文库>》，国际汉学第 17 辑，2007 年 12 月，第 260 页。

[3] [美]麦嘉蒂培端注：《绣像真理三字经注解》，1850 年宁波华花圣经书房印。牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 3002.

[4] [美]邦尼：《真理三字经》，1860 年，广州出版。牛津大学伯德林图书馆藏，书目号 Sinica 1111.

[5] [美]邦尼：《真理三字经》，1863 年，广州出版。牛津大学伯德林图书馆藏，书目号 Sinica 1221.

[6] [美]麦嘉蒂培端注：《绣像真理三字经注释》，1863 年，上海美华书馆。美国国会图书馆姜别利文库有藏，参见张先清《姜别利及<姜别利文库>》，国际汉学第 17 辑，2007 年 12 月，第 260 页。

[7] 《真理三字经注释》，1866 年，上海美华书馆重刊，上海图书馆航头书库藏，索书号 00093949B.

字解释每句的意思。

（7）《真理三字经注释》，1869 年，上海美华书馆印。[1]

（8）《真理三字经》，邦尼编，1872 年，广东出版，12 页。[2]

（四） 方言版及白话改写本基督教《三字经》

方言类基督教《三字经》见上海话和福州话两种，目前搜集见以下三个版本：

（1）《三字经》，娄理瑞（Reuben Lowrie）编著，1860 年版，10 页。[3]

（2）《真理三字经》榕腔，夏察理(Charles Hartwell) 编订，1875 年，福州美华书馆印发，26 页。[4]

（3）《真理三字经》榕腔，夏察理编，1878 年福州美华书局印。[5]

1860 年，娄理瑞编著的上海土白《三字经》出版。娄理瑞是传教士娄理华的弟弟，1854 年受美国长老会派遣到达上海。此书封面下注“上海土白”字样，上海土白《三字经》试图展现更详细的基督教历史，内容上与麦氏《三字经》、《真理三字经》差别较大。后两者不分章回，而上海土白《三字经》将基督教道理分为六个章节：神独一、人得罪、主耶稣、教门里、死朝后、劝化人，每一部分有一个完整主题，共 1395 字，但从整个架构仍可看出明显依循后者。[6]它的方言特质方便上海普通民众理解基督教历史和教义。

---

[1] 《真理三字经注释》，1869 年，上海美华书馆印，上海图书馆航头书库藏，索书号 00094849B.

[2] [美]邦尼：《真理三字经》，1872 年广州出版，牛津大学伯德林图书馆有藏，书目号 Sinica 1253、Sinica 3057.

[3] [美]娄理瑞：上海土白《三字经》，1860 年版。牛津大学伯德林图书馆，书目号 Sinica 2934.

[4] [美]夏察理：《真理三字经》榕腔，1875 年，福州美华书馆印，哈佛燕京图书馆藏有藏，书目号 TA 1980.5 36、C-0148 A39；香港中文大学图书馆藏缩微胶片:mic/f 497 no.27.

[5] [美]夏察理：《真理三字经》榕腔，1878 年福州美华书局印。美国国会图书馆亚洲部有藏，参见 Mi Chu, Man Shun Yeung, ed., *Christianity in China: Annotated Catalogue of the 19th Century Mission work in Chinese at the Asian division,The Library of Congress,U.S.A.* 汉世纪数位文化股份有限公司，2009 年 9 月，第 102 页。

[6] 郭红：《从幼徒启蒙课本到宣教工具——1823 至 1880 年间基督教<三字经>的出版》，《史学集刊》2009 年 11 月第 6 期，第 56 页。

福州话《真理三字经》由夏察理编订，夏察理是美国公理会派往中国福州的传教士，1853 年到达福州，此后终生在此从事传教工作，其间只有三次短暂返回美国。夏察理会讲流利的福州话，提议使用福州话罗马字，除了传播基督教之外，他还将部分新约和三字经翻译为福州话，编写各种书籍和小册子，为学校编写许多课本。榕腔《真理三卷》在内容上参考了麦都思《三字经》，以福州话写成，初版于 1875 年，1878 年重印，正文开头为：

元早早，毛天地，凡人物，昧切备。

当彼时，务上帝，第一先，第一快。

毛生日，毛朝代，（第 1 页）

永生神，自然在。都毛形，都毛像，

共人乇，人一样。是神灵，一双主。

随处着，毛块躲。（第 2 页）……

童子死，也不少，自幼时，凭天道，

享永生，寿不老。（结束句）

《真理三字经》榕腔每半页 5 行，每行 2 句，全书共 616 句。其中第 8 页“论魂魄，活卖纯，魄六七，共三魂”页上注语为“宁波、上海北各处都将仆务三魂六魄，福州、广东南势各处讲仆务三魂七魄，话实同”，以福州话说明此《真理三字经》发行流传之地。

之前提到，娄理瑞曾用上海方言编撰《三字经》，美国公理会传教士白汉理（Henry Blodget)为方便普通信徒理解，扩大《三字经》的影响，将上海土白本一一对应改写成官话白话文，1863 年在天津东门内耶稣堂初版。1875 年和 1883 年上海美华书馆和北京灯市口美华书院又有出版，仍以上海土白《三字经》为底本，基本内容不变，但在具体文字表述上有出入，语言也更为典雅。[1]笔者目前收集到的白话本基督教《三字经》有：

[1] 同上，第 55 页。

（1）《三字经》白话本，白汉理编，1863 年，天津东门内耶稣堂印，共 9 页。[1]

（2）《三字经》白话本，白汉理编，1875 年，上海美华书馆印，17 页。[2]

（3）《三字经》白话本，白汉理编，1883 年，北京灯市口美华书馆，15 页。[3]

白话本《三字经》共 504 句，1512 个汉字 ,全书分为六章，分别为独一神、人犯罪、救世主、人归主、人死后、劝孩童。正文开头“起头时，一真神，造天地，又造人，六日后。神歇息，他祝福，安息日，真神主，是个灵，永远活、最聪明。神荣光，大明亮，并没有，形和像……真神主，是个灵。永远活。最聪明” 封底有广告告知：如有原问书中之道者可用到京都、天津、通州、张家口、保定、山东数处耶稣堂得到”，由此可见其印行发售区域。 这部《三字经》的内容的特点在于，它将儿童视为传教的主要对象，侧重以“父母”和“子女”对应的形式来进行说教。如第五章中写道：人为善 ，升上天。永享福 ，神面前。人为恶 ，定罪名。地狱里，永受刑。儿女歹，父母好。受报应，无颠倒。爹娘恶 ，必受咒。儿女善 ，必得救。主审断，世界上。最公平，无两样。” 第六章以“劝孩童”为题，仿上述《三字经》的结尾形式并有所发展，内容为“尔小孩，嫩心肠，听主道, 不可忘。当惧怕，当信爱。当恭敬, 当求拜。当受恩, 深且重。当感谢, 当称颂。各样罪, 当承认。心有恶，当怨恨……当终身 ,跟随主。当耐心, 受劳苦。临死前, 将灵魂。交耶稣 ,永收存。死以后, 得完全。享永福 ,神面前。”

三、其他种类的基督教《三字经》简析

除了以上讨论的多个版本的麦都思《三字经》、《真理三字经》、方言版和白话本基督教《三字经》，还有其他一比较些特殊的三字经体布道小册子。

[1] [美]白汉理：《三字经》白话本，1863 年天津东门内耶稣堂印。牛津大学伯德林图书馆藏，书目号 Sinica 1460.

[2] [美]白汉理：《三字经》白话本，1875 年京都美华书馆印。哈佛燕京图书馆有藏，索书号 TA 1980.2 03 C-0147 A38.

[3] [美]白汉理：《三字经》白话本。1883 年，北京灯市口美华书馆。哈佛燕京图书馆有藏，索书号 TA 1980.5 08.1.

这里简单讨论一下《真理便读三字经》、《训女三字经》及中国人编著的基督教三字经类宣教文本。

（1）杨格非的《真理便读三字经》

伦敦会来华传教士杨格非（John Griffith）于 1855 年到达上海，1861 年迁居汉口，开办了一家传教站，并在那里定居下来。在汉口杨格非编著印发了《真理便读三字经》，见以下版本。

（1）《耶稣圣教三字经》，1880 年，汉口圣教书局印发，21 页 。[1]

（2）《真理便读三字经》，1909 年，汉口圣教书局印。[2]

（3）《真理便读三字经》，1919 年，巴中圣教书局印。[3]

和麦都思《三字经》有较大差别，杨格非《真理便读三字经》内容更为丰富,含 23 章。1880 年汉口圣教书局刊刻时名为《耶稣圣教三字经》，1909 年再版改书名为《真理便读三字经》，1919 年巴中圣教书局也有印发。这三个版本内容相同，分为二十三个部分，分别为：独一上帝、封神之谬、万有真原、圣贤敬帝、人之本原、神鬼之别、歌颂上主、救世真主、圣神感化、去假归真、详论祷告、审判善恶、圣教经典、略引圣经、警醒幼童、孩童唱歌、主祷告文、孩儿早祷、孩儿晚祷、食时祷告、上帝十诫。其另一特点在于，在阐释基督教教理前对偶像崇拜和中国民间信仰的批判，如在第二部分“封神之谬”中就批评了多神论和偶像崇拜，“千万神，人心想，人手出，非主宰，惟土木，彼偶像，尽虚空，敬拜之，毫无用”，“人该敬，乃上帝，无有二，是真理”。杨格非还善于利用他对中国历史文化的了解“引经据典”，间接地批评儒学以及那些被传教士视为与儒学相关的习俗观念，以证明基督教的上帝是“万有真原”，如：

人多云，盘古氏，分天地，首御世。

[1] [英]杨格非：《耶稣圣教三字经》，1880 年，汉口圣教书局印发。澳大利亚国家图书馆有藏，书目号 1774941；另有网络资源 http://nla.gov.au/nla.obj-44915822.

[2] [英]杨格非：《真理便读三字经》，1909 年，汉口圣教书局印。见上海图书馆藏，索书号：线普长 80363。

[3] [英]杨格非：《真理便读三字经》，1919 年，巴中圣教书局印。见上海图书馆藏，索书号：线普 562159。

此等话，毫无据，乃是人，捏造语。

昔孔子，删古书，其定断，自唐虞。

故四书，及五经，皆不载，盘古名。

因三皇，茫无稽，司马迁，概不题。

况盘古，三皇前，更虚幻，不须言。[1]

第十六、十七部分是孩儿唱歌两首，后面的祷文则是四字一句，最后以基督教十诫作为单独的一部分，没有采用三字结构。

（2）《训女三字经》

《训女三字经》 被认为是“基督徒女性用中文创作的第一本”[2]，也是由女传教士创作的用于华人女学教育的早期“三字经”，作者是马典(Sophia Martin Little)。在麦都思于19世纪 20 年代在东南亚地区传教的同时 ,其夫人的妹妹马典也在这一带开展传教活动 ,她起初与传教家庭住在巴达维亚 ,1829 年前往新加坡在那里协助管理华语学校。[3]由于教学的需要,她编撰了《 训女三字经》,并于 1832 年刊印，计 404 句，1212 个汉字，它以女性为主要宣教对象，该书开宗明义地写道“凡小女，入学堂，每日读 ,就有用”表明其编撰的宗旨及目的之一是劝导女子入学受教，但是此书对后世三字经影响有限，此后类似名称与形式的中文基督教出版物很少。徐淑萍撰文对《训女三字经》的详细解析。[4]

（3）李良《天学训蒙三字经》

《天学训蒙三字经》是传播天主教思想的中文小册子，内融合儒家思想和天主教教义，出版信息不详。卷前有康熙四十三年（1704）李良序言（ 序共 5

---

[1] [英]杨格非：《真理便读三字经》，1909 年，汉口圣教书局印。见上海图书馆藏，索书号：线普长 80363。

[2] *Chinese Repository*，Canton Printed for The Proprietors, 1842, p 77. Vol.I June, 1832.

[3] [英]伟烈亚力著，倪文君译：《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，广西师范大学出版社，2011 年，第 49-50 页。

[4] 具体分析见徐淑萍《基督教传播过程中的本土化探索——传教士中文作品<训女三字经>文本初探》，金陵神学志，2014，2（99），第 170-181 页。

页)，序中言明此书主旨，但关于此书著者，我们知之甚少，序后署“钦天监天文历科候补博士儒林郎云间领报会后学李良超民氏撰序 ”，这里透露出一个关键信息：此书著成远远早于麦都思《三字经》，早在康熙年间，中国天主教信徒已经将基督教与三字经形式结合在一起。

谈及此书编著目的，作者道“异端邪教谈天说地，一味荒唐，人兽轮回，皆属荒诞，眩惑斯世，何足信从。至于儒者，虽举与释道向别，而开天辟地，性命精微之理，犹能详明确实，即书云唯皇上帝，降衷下民，略知大意而已，故予着此书，书名天学训蒙三字经”， “略陈一二指点迷途，使茫茫者诞登有岸，不致陨越沦亡。”[1]由此可知，作者对儒家思想有限接受，猛烈评击天主教以外的其他宗教，此书旨在阐明并扩散天主教教理。作者希望人们“及早回头惕然猛省，守诚遵规行善立功，庶不负造物主生存大德救赎洪恩。”即接受天主教，获得救赎。正文开头为 “凡训蒙，须端本，知大原，明正理。 辟邪说，绝异端，拒跛行，远匪类，讲道德。崇信义，上敬主，下爱人。孩提时，天性良，与世俗，亟慎防。为父者，以义方，教之要，勿纳邪。[2] 在书中作者还常常引用儒家的伦理观或思想，强调“忠君泽民”、“慎独”，如第 7 页“若嬉慢，便失足，欲向上，在慎独。日切磋，日琢磨，希为圣，希登天。计长久，别善恶，建功劳，成事业，幼而学，壮而行，存天理，灭人欲”。末尾句“我愿人，勿愔愔，乘梦醒，细推详，长久计，切莫忘，能自省，定吉昌，卞和璞，谁知玉，有识者，必警目，男与女，老与少，要升天，皆当读。”（第 17 页）可见《天学训蒙三字经》预设读者对象为普通民众而不单单是幼童。

（4）《圣道三字经》

1933 年 9 月，江西仁记石印局，安息日会书报房发行《圣道三字经》，它以三字一句的形式记述基督教内容，为方便信徒识字、阅读圣经而编，共 34 页。[3]前有郑可农序，说明此书编著目的“专为本会一般失学的教学友容易明白圣经要道而得学读文字常识其目的，乃由浅入深俾失学的教学友们能阅读圣经”内分为 15 课，分别为创造万物之真神，圣经，人之来源，罪恶进入世界，救赎

---

[1] 李良：《天学训蒙三字经》序，上海图书馆航头书库有藏，索书号 000948162B.
[2] 李良：《天学训蒙三字经》序，上海图书馆航头书库有藏，索书号 000948162B，第 6 页。
[3] 《圣道三字经》，1933 年 9 月，江西仁记石印局，安息日会书报房发行。见上海图书馆近代文献有阅览室电子版。

人类之方法，上帝律法，安息日，洪水之灾，耶稣再来，重生，灵魂，人死后如何，审判，祷告，教会的礼仪。内有插图，正文“太初时，地混沌，创天地，是真神，先造光，次空气，并树木，日月星，水中鱼，空中鸟。一切物。皆主造，各从类，甚分明。物造毕，灾造人，人本为，万物灵，是真神，特产品，这宇宙，创造竣。”

以上所举并不是基督教类《三字经》的全部，一些存世的版本为笔者所未见。此外，就我们所知，至少还有美国浸礼会真神堂的传教士叔未士（Jehu Lewis Shuck）模仿麦都思《三字经》在 1848 年也出版过《三字经》。美国南部监理会传教士秦右（Benjamin Jenkins）根据上海附近地区的读音用罗马字母拼写的《三字经》，于 1860 年出版，逐字翻译，将译文插到每行汉字中印刷。[1]还有一个特殊的是 1904 年华北书会印发《三字经》，它用“上主”不用“上帝”，以“自太初，有上主，是真神。即天父，无不能，无不在，无不知，大主宰”开头，共 5 页 336 字。[2]总之，基督教《三字经》出版次数之多、版本之多、流传时间及范围之广，充分说明其成普通民众宣教的有效工具了，在传教工作中有大量需要且产生了一定效果。

简析

在近代中西文化交流、碰撞和调适过程中，中文基督教《三字经》给我们提供了一个很好的跨文化分析的样本。文字传教是近代来华传教士传播基督福音的一种选择，但它不可避免地要受到中西两种不同质的文化的影响，如何要让文字传教更富有成效一直是传教士们探讨的课题，分析中文基督教《三字经》可以管窥一斑。在中国沿海贸易港口开埠之前，新教传教士面临的一个重要问题就是如何在复杂的文化环境中争取到自己的信众，布道手册的撰写仍然是新教传教工作的重点，成为来自异地的传教士主动寻找契合本土文化的一种重要方式。基督教在华传播面临的文化处境是：要让中国人接受基督教福音，这就需要传教士们不断强化基督教本色化的色彩，在传教方式和传教内容上都要更“中国化”，贴近中国人；但传教士的主要使命是传播福音，宣教小册子

[1] [英]伟烈亚力著，倪文君译：《1867 年以前来华基督教传教士列传及其著作目录》，广西师范大学出版社，2011 年，第 234 页。
[2] 1904 华北书会印《三字经》，现藏哈佛燕京图书馆(Harvard-Yenching Library) TA 1980.5 34、C-0147 A35，见张美兰编《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，第 410 页。

的主旨必然是基督教主题相关的，中国人对这种文本的接受仍受多种社会文化因素的影响。基督教要在中国传播开来让中国人接受，必须要使用中国人熟悉的文化系统和符号来传播。

麦都思《三字经》移用中国传统《三字经》三字一句的结构，字数少，篇幅短，注意用韵，适合学校里的学生跟读，便于口授与记忆。虽然它容纳的信息有限，然而在布道时，传教士可以有足够的空间和自由阐述文本。麦都思的《三字经》在保持布道手册主旨的前提下，将蒙学三字读本的功能融入到传播宗教思想的过程中，发挥了它的社会功用。这样，基督教类《三字经》体现了新教传教士对中国本土文化的观察，对融入中国本土文化的转变和尝试，显示了他们在沟通中西过程中的积极主动性。同中国传统《三字经》带给中国幼童的蒙学教育的影响类似，基督教《三字经》成为一种适合在学校使用的宗教启蒙读物。一些版本的封面上还题上易于被中国人接受的中文笔名“尚德者”。在内容上，尊重中国的传统经典，而且推崇中国传统的忠孝等道德核心价值，把它们融合进去。

对比中国传统《三字经》及基督教《三字经》，我们很容易发现其各自明显的特色。传教士将两者关联起来主要在于：它们共同作为启蒙读物的性质；文本形式和结构上的可借鉴之处。除此之外，两者并无多少相通的地方。内容上，中国传统《三字经》以教授读写基础知识和儒家论伦理道德为主，“上自天时之五行四序，下及人事之三纲五常，以至历朝之统序，经史之源流，与夫蒙养之方，上达之序，嘉言善行之可循，而可法者，罔不备载。其言简，其义该。其词近，其旨远，诚幼学之不可不读也。”[1]传统《三字经》 以中国古代历史知识和儒家伦理道德思想贯穿其中，旨在启蒙儿童和民众，传播中国传统文化，也因其文字及韵律的优美，宜于记忆，在学塾和民间广为流传。而基督教《三字经》模仿中国传统《三字经》，集识字课本和基督教布道小册子于一体，以基督教历史及较抽象的教理、教理教仪为主要内容。比较起来，基督教《三字经》虽然也采用以简明易懂的三字一句文字形式来表达，但因其宗教小册子的特质，对幼童来讲，理解起来还是有些抽象、困难。由于《三字经》在中国

[1] 陶格：《满汉合璧三字经注》卷上，乾隆六十年京都二槐堂梓行，1795 年.[Tao Ge,Annotations to Sanzijing in Manchu and Chinese Language(I)] ,Beijing: Erhuaitang,1795.]

历史上广泛而深远的影响，西方来华传教士寄希望于基督教类《三字经》对传播基督教也可以产生同样的影响。传教士编辑刊印了多种版本的基督教《三字经》，作为识字课本在教会学校作为教材使用，也作为下层普通信徒的识字课本及宗教入门读物，基督教《三字经》由此进入民间，广泛流传。

经过一次次的修订润饰，基督教中文《三字经》在文字上以训雅见长，这隐含了出版目的和读者群的变化，表明基督教《三字经》经过一段时间的流传、检验及修订，其预设受众范围的扩大，即从最初针对幼童宗教启蒙转向普通民众。经精心雕琢的中文基督教《三字经》除了作为宗教启蒙读物外，也成为当时初来中国的传教士学习中文，了解中国的工具之一。以麦都思《三字经》为源头，基督教类《三字经》的多次重版、修订再印，各种注释本、方言版、白话本基督教《三字经》满足了不同接受群体的具体需要，进一步扩大其影响。除此之外，另一个需要花费时间探索特例是中国信徒编写的基督教《三字经》，如请康熙年间天主教徒李良的《天学训蒙三字经》。总之，直到 20 世纪上半期仍有模仿麦都思《三字经》编著成的三字经式基督教布道小册子，可见其影响之久远。

传教士以“三字经”的形式简化宗教小册子，创作出独特的基督教《三字经》，是对中国文化环境的适应性反应，是中国文化环境对英、美传教运动的一个先驱人物的影响。表明基督教传教运动“本土化”探索，显示出中国文化对教会事业的重大影响。罗友枝谈到基督教《三字经》在中国的传播时说“中国人的观点和价值确定了教会初级学校课本的形式和内容。”[1]但另一方面，我们也要参考费正清做出的评论：“一部基督教仿编的《三字经》并不能取代原本，尽管它显示了教会通过中国管道接近中国人的策略。”[2]的确，事实也证明基督教《三字经》代替不了中国传统《三字经》。如果将这一史事放到中国社会历史的大背景中进行考察，基督教三字经的散播，就犹如一阵阵雨点落人中国传统文化的大河，它是难以使河水改变色调的。不过我们不能否认这些雨点曾经融入过这大河里，这也正是本文努力要揭示的历史图景。

[1] Evelyn S．Rawski，*“Elementary Education in the Mission Enterprise”*, pp. 150 一 151 .

[2] S. W. Barentt ＆J. K. Fairbank: *Early Protestant Missionary (eds)，“Introduction”，Christianity in China:Early Protestant Missionary Writings.* Cambridge＆London: (Harvard University Press，1985) pp.16—17.

The anlysis on versions and spreading of Three Character Clssic on christianty in Chinese

QIAO Yangmin

Abstract:The missionaries in modern China draw on the experience of the elementary book of ancient China.By linking religious tract with Chinese native culture,they created various Three Character on Chriatianity.It uses the format of three words for one sentence to spread christianity,among which the three character classic written by Medhust, the revised edition,annotated edition of it and other kinds of christian three character classic including those written by Chinese Christian were widely spread.This article tries to carding and anlysis the version and the course of spread of three character classic on christianity, then excavating the question of chinization on the Chinese-western culture exchange of the publishing three character classic on christinity to providesome materials to the research of the reglious tract on chriatianity in chinese.

Keywords: Three character clssic on christianty in chinese. Medhust. Zhen Li San Zi Jing Version

莫林那论“中间知识”与人的自由意志*

黄佳

摘要：莫林那主义是天主教改革时期耶稣会神学的典型代表，其最明显的特征即认为上帝的恩典和人的自由意志是可调和的。本文从莫林那笔下人的自由概念出发，描述人类的四种状态，探讨莫林那的“中间知识”如何在保证人的自由意志的同时又不与上帝的全知发生冲突。本文注重从天主教改革的时代背景以及相关神学概念的历史发展脉络方面全方位展现莫林那主义的创新之处，以期对天主教改革时期的神学论争有一更为透彻的理解。

关键词：莫林那 中间知识 自由意志 恩典

恩典与自由意志的关系问题是教会思想史上的核心问题，长期争论不休，难有定论。宗教改革时代的神学家所持的观点大致可划分为三类。首先是以宗教改革家和白为代表的强调上帝恩典的这一拨神学家占据着经院哲学的对立面；其次是多明我会（order of preachers）的神学家，他们依附于传统，攻击新兴的神学思想。除却这两大派别之外，新兴的耶稣会神学家所代表的居中立场是颇为引人注目的第三类神学思想。耶稣会神学家一方面深受文艺复兴思想的熏陶，另一方面又是致力于反宗教改革的急先锋，故其明显的特征是认为恩典和自由意志是可调和的，两者都不可偏废。其中最为典型的代表即为莫林那（Luis de Molina）和他的“中间知识”（middle knowledge）思想。特伦托大公会议（Council of Trent）强调了教会在恩典与自由意志关系问题上的立场，即上帝的恩典引起和劝说人的意志，但前者可被人类意志接受或拒绝[1]。因此在莫林那之前已有不少神学家尝试通过将预定建立在预知的基础之上来调和恩典和自由意志，例如狄列多（Driedo）、 塔珀（Tapper）、梯宜特（Tilet）

* 基金项目：国家社科基金课题“明末清初耶稣会决疑论与儒家经权论比较研究”（14CZJ021）。

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997,p.169.

等。莫林那所作的工作是在前人已取得的理论基础上建构一个更为注重细节和条理分明的有关“中间知识”的论述，以期更好地调和神圣的恩典和人的自由。但是，他的理论在神学界所引起的反响以及对教条史所产生影响之深远[1]却是前人望尘莫及的。随着普兰丁格重新发明中间知识概念，曾经名噪一时的莫林那主义（Molinism）重新进入人们的视野[2]，受到现代分析哲学的追捧。莫林那主义在沉寂了四百年后重新焕发出生命力，这也从侧面证明了莫林那主义体系构思的精巧和创意的超前。

莫林那的“中间知识”理论阐述集中体现在 1588 年在里斯本出版的，凝聚作者毕生心血的著作《调和（concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D）》一书中。书名已经非常明确地点出了莫林那将要致力于解决的问题是恩典与自由意志问题。这位西班牙耶稣会士写作此书的起意乃在于他的上级委派他对阿奎那《神学大全》的第一部分作评注，但成书后，对于阿奎那著作的理解几乎没有任何助益。那不是阿奎那，甚或经院哲学意义上的一部书[3]，而是莫林那，乃至耶稣会色彩浓厚的一部著作。

人类的自由

首先值得明确的是，莫林那认为当下状态下的人类所具备的自由是这样的，即可以活动，也可以不活动，或者可以如此行事，也可以同样相反地行事。

莫林那一开始就确定了这样一个基调：人的自由和恩典之间是共存的关系，天意和自由是理解中间知识的两个基础性概念。关于天意问题，莫林那与其所属时代的神学家共享同一个概念，但在人的自由问题上，莫林那则有其独到的见解。

首先，莫林那描述了人性的四种状况：纯粹本性状态、原初本性状态、堕落本性状态和堕落后被补赎之本性的状态（state of fallen nature as repaired）。纯粹本性状态下的人，心灵（soul）和理性（reason）之间的斗

---

[1] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,p. 93.

[2] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.170.

[3] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936, p.93.

争阻挠人践行合乎道德律法的行为。处于原初本性状态中的人不受这种无能状态的困扰，享有一种内在的平静（interior peace）。至于堕落本性状态，莫林那认为人在这种状态下仍然享有理性和意志的力量，人所享有的这种理性和意志的力量和无罪状态中的人所享有的理性和意志力量之间是存在差别的，即前者缺少了一点活力。而堕落本性状态区别于纯粹本性状态的关键则在于堕落的人性缺失了原初的正义（original justice），即内在的和谐（interior harmony），这是虚构出来的纯粹本性状态没有遭受到的一种真实的剥夺和惩罚。第四种状态即被恩典修复的人类本性，将在下文展开论述，在此不再赘述。

处于纯粹本性状态状态中的人在第一因（即上帝）的协助下，他的行为能够合乎道德的律法，他的理智完全主导其较低等的力量（powers），内心处于一种“内在平静”的状态。处于堕落状态中的人类在普遍合作（general concurrence）下，能够履行一种道德上为善的行为，也能够对信仰的瞬间（articles of faith）表达其出于本性的赞同。堕落后的人类之所以能够如此，莫林那提出了其独特的解释。不像奥古斯丁所阐述的那样，处于堕落状态中的人是无知、无能的，除非得到超自然恩典的协助，人类无法履行道德上为善的行为。莫林那认为堕落的人类具备理性和意志，其本性未遭受本质上的败坏，堕落状态未将履行道德上为善的行为的能力置于人类所及范围之外。不过，莫林那承认事实上仅凭人类本性的力量，对信仰表示赞同是非常困难的，且极少成功。至于人是否曾经成功地在缺乏恩典的情况下对基督的启示表示赞同，仍是值得质疑的[1]。由此可见，莫林那所主张的堕落之中的人能够独立行善本质上只是一种纯粹理论上的可能性。正因为莫林那赋予奥古斯丁笔下无知、无能的人以一点虚拟的独立行善的可能性空间，由此一出发点推导出来的人类自由与上帝恩典之间的天平倾斜度便发生了可观的变化。

至此，莫林那已明确表述了其独树一帜的理论出发点，即人在堕落状态中能够行善，同时，他也表明，人在堕落状态下履行道德上为善的行为，恩典总是必须的。接下来需要探讨的就是人在行善过程中能够发挥的能力及所享有的自由的程度有多大。

---

[1] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,p.96.

在莫林那看来，在人接受信仰的过程中，三个步骤或要素是必不可少的。即在先的或激发的恩典，即实效恩典；意志对理智的命令；内心赞同的实际给出。堕落的人只有在具备实效恩典，而非缺失的情况下，才能够履行接受信仰的行为。首先需要探讨的就是实效恩典，这里存在一个给予和接受的问题。

中世纪的亚里士多德主义者开始主张被造物也享有真正的因力（casual power），因此上帝退而成为果效的普遍原因而发挥作用。在这种情况下，果效的特殊性应该追溯到果效的特殊因——第二因的性质和因果贡献，而非第一因上帝那里，尽管上帝的因果贡献对于果效的产生来说是必不可少的[1]。因此，在自然秩序当中，第一因总是适应第二因的特性（properties）和特定的需求（exigencies）而发挥作用。在先的恩典总是根据信仰者的热情和虔诚而给予的。这不是说信仰者的努力赢得了这样一种奖赏，而是因为上帝如此安排基督无限的赏罚。由此，莫林那确立了这样一个基本原则：在先的恩典总是给予那些处于按照自身本性的能力而行存在于他本性之内的那些事的人。至于接收，人与恩典的协作关系是各不相同的，也是导致善行果效的一个整体原因的一部分，而恩典则是更为根本的原因。

人出于本性，在普遍合作的帮助下，是能够履行一个悔改的行为的。但仅仅只能够偶发性地履行善行，却无法长时间地避免致死的罪。实效恩典对于这种长时段的悔改来说是必不可少的。而且要达到这种确定的悔改目的，必须持续不断地履行道德律法。即如果我们意愿，上帝总是会给予恩典，而行为的根据就落到人的力量上来。我们也已知，堕落状态下人的力量是很有限的，能够在某些情境下行善的能力并不足以使人过上一种善的生活。即使是处于恩典之中的人，是无法完全避免所有的罪。只有得到一系列的实效恩典，以应对人们面对的每一个困难处境，人才能避免所有致死的罪。因此，个人自由和恩典对于过上一种善的生活来说是缺一不可的。上帝以三种方式辅助人的努力：成圣的恩典和德行的注入、合作以及实效恩典。而涉及上帝活动和我们的自由之关系调和问题则为后两者。

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.7.

所谓“合作”，莫林那特指上帝向第二因果效的一种存在的注入[1]。此一注入与第二因的注入组成了一个产生果效的完整的原因，因此第一因和第二因的注入是相互依存的，不可或缺的。合作的必要性在于这样一个事实：即被造物在存在领域的形而上的无能。正如定义中所指出的，合作是直接指向结果，而非第二因的。莫林那坚持认为合作最重要的特性即在于它直接进入结果，而非第二因，第二因并未因为第一因的注入而受到影响。而他的敌对者托马斯主义者则认为，上帝的合作直接作用于第二因，并通过第二因继而作用于果效。莫林那针对他们的观点作出了反击，强调第一因的注入既不在时间上，也不再推理顺序上，先于或后于第二因的注入。由此可推知，神圣合作的活动丝毫不会影响到第二因的自由，也为神义论提供了一条很好的论证思路。如前文所述，每一果效的特殊性来自于其特殊原因，即第二因，而非普遍的合作。上帝是全善的，普遍的合作是为了造物主完成善行，因此可以说上帝是所有道德上为善的行为的原因。但人能如其所愿地自由活动，有滥用普遍的合作的能力。人作恶只能是其自身的作为，而非上帝的作用。

所谓实效恩典，这一名词包括除惯常恩典和神圣合作之外的，所有来自于上帝的，以任何方式协助我们践行他的意志的每一种恩典[2]。在实效恩典这一问题上，阿奎那并未对奥古斯丁的观点加以改动，但这并不能够阻止中世纪的神学家们将大量精力投入对实效恩典的讨论中来。由此就产生了有效（efficacious）和充分（sufficient），启发（excitans）和后至（adjuvans）之间的区别。有效恩典和充分恩典的区别在于前者通过第二因得以实现，后者则未能够得以实现。启发恩典和后至恩典之间的差别在于前者起激发我们去从事某件事的作用，而后者则在我们践行某些事工的过程中起协助的作用。除此之外，还有合作，在先等等的区分，名目繁多。这些挂着各自响亮名号的恩典到底是本质上不同，或仅仅代表同一恩典的不同特性，神学家们众说纷纭，莫林那所选择的立场是后者[3]。

如前所述，莫林那的论证方式是以人的自由概念为出发点的。因此，他认

[1] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism*, Oxford Press, 1936,P.101.
[2] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.103.
[3] 莫林那认为名目繁多的恩典代表同一恩典的不同特性。

为，有效恩典和充分恩典并非本质上不同，而只是果效上的不同，因为他们被人接受的方式不同，即人类意志自由的合作方式导致有效恩典和充分恩典之间的差异。

实效恩典与普遍合作不仅性质不同，二者的运作方式也相去甚远。由于实效恩典门类繁多，其运作方式亦非整齐划一，分为启发（excitans）和后至（adjuvans）两种。先说激发恩典，心灵被上帝的恩典所触动，这一触动或“启发（excitation）”，和人的自由意志一起构成一个导致救赎行为的一个完整的原因。后至恩典和启发恩典是同一个恩典，后者称之为启发恩典在于它使得心灵倾向于履行一个特定的行为，顾名思义，前者称之为后至恩典是因为它是人履行行为的原因。

中间知识（middle knowledge）

面对新教的挑战，天主教会在特伦托大公会议明确了教会在“称义（justification）”问题上的立场。称义过程开始于上帝在先的白白给予的恩典，它激发人的意志，但人的意志有接受或拒绝恩典的自由。相较之下，不难发现，莫林那的部分理论与特伦托大公会议的立场是完全契合的。其实早在莫林那之前，就有大量神学家致力于调和恩典和自由意志问题，如卡梅腊鲁斯（Camerarius）、丰塞卡（Peter Fonseca）和莱西厄斯（Lessius）等[1]。莫林那是第一位系统论述中间知识概念，以调和恩典和自由意志关系的神学家[2]。

从前文所述，有效恩典与充分恩典之间的差别不是本质上的，而是果效上的，差异的根源在于人们对恩典的不同的接受方式。基于上帝是全知的这一事实，既然上帝对人的行为全然知晓，人又是完全自由地接受或拒绝恩典，那如何能够保证人的自由意志的同时又不与上帝的全知发生冲突？首先要解决的就是上帝对偶然的，尤其是将来的、未预定的事件具有怎样的知识这一问题。

托马斯·阿奎那认为，将来的事件在永恒中（ineternity）向上帝呈现，

---

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.169.

[2] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.106; p.169, problem of divine foreknowledge.

故上帝具有关于将来事件的知识。在莫林那看来，阿奎那的观点并不能确立，神圣知识的确定性也无助于调和事物的偶然性和神圣知识。为此他提出了自己的看法：

“不仅仅是因为事物在它们的原因之外在永恒中存在，上帝才确定地拥有将来偶然事件的知识；相反，（以我们的方式来理解，但有一个现实的基础）在他未创造任何事物之前，他（上帝）在自身当中理解——由于他知识的深度——所有事物，即作为借助它的全能的所有可能的第二因的结果，总是偶然地或仅仅是自由地存在（come to be），确立这些或那些事物的次序；而且通过这一事实，即通过他的自由意志，他在存在中确立了那一他事实上确立的事物和原因的次序，他在自身当中和他的那一命令当中理解了所有事实上自由地或偶然地将要或不将要作为第二因的一个结果存在的事物。而且他不仅先于任何事物在时间中的存在，甚至先于（以我们的方式来理解，但有一现实的基础）任何被造物在永恒绵延中的存在而理解了这一点。”[1]

由此不难看出，莫林那的上帝的中间知识概念有着复杂的组成部分，具体来说，即先于上帝决定的“自然知识（natural knowledge）”；在上帝决定之后的“自由知识（free knowledge）”；以及处于前两种知识之间的中间知识。第一种知识之所以称之为自然知识，原因在于上帝是出于他的本性，独立于上帝的意志而拥有这种知识的。自然知识不仅包含所有可能实体（possible entities）和本质（natures），而且还包含这些实体的序列及互动的所有可能性[2]。莫林那是这样描述中间知识的：

“借助（through）这种知识，他（上帝）确知所有这些事物，即神圣力量，或直接或通第二因的mediation（中介）而导致的事物，不仅知道个别事物的本性及由他们组成的事物的必然状况（state），而且知道事物的偶然状况——通过这种知识，他（上帝）确实地知晓，不是后者（指事物的偶然状况）会不会确定地将要发生，而是，不管能够发生和能够不发生（obtain），这是必然从

---

[1] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.115-116.

[2] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Brill Academic Publishers, 1997,P. 174; Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia), Cornell University Press, 1988, p.12。

属于他们的一种特性（feature），因而也属于上帝的自然知识。”[1]

第二种知识是后于上帝的自由决定，即上帝自由地决定实现他由自然知识而知的其中一个可能秩序之后，上帝有关这个既存的、偶然的世界的知识。用莫林那的话来说，即：

“第二种是全然的自由知识，通过它，上帝在其意志的自由起作用之后，上帝无条件而确定地知道，没有任何条件或假设的约束，在所有偶然的事件状况中，哪一些事实上将会发生，以及同样地，哪些将不会发生。”[2]

由于自由知识处在上帝的自由决定之后，所以上帝不是由其本质而拥有这种知识，而是依赖于上帝事实上创造了哪一个世界而具有的，因而上帝的自由知识是偶然的（contingent）。如若上帝创造了不同的世界或根本没有创造世界，他（上帝）的自由知识的内容也将大相径庭。虽然自由知识是偶然的，但这并不影响上帝必然地拥有自然知识这一事实。

根据阿奎那的说法，自然知识和自由知识之间是上帝的神圣意志，阿奎那称之为“确定的知识（scientia approbationis）”。对此，莫林那提出了自己的看法，他认为上帝创造一个世界的意愿行为本身不是一种知识，因此阿奎那提出的所谓三种神圣知识实际上只能够归结为自然知识和自由知识。虽然如此，莫林那认为除却自然知识和自由知识，的确存在第三种类型的知识，即“中间知识”。顾名思义，中间知识处于自然知识之后，自由知识之前。它包含上帝在任何神圣意志的决定之前关于有限的意志在任何假定的情况设定之下会作出哪一个决定。莫林那如是说：

“第三种是中间知识，通过它，借助于对每一个自由意志的最深奥及难解的理解，他在他自身的本质中看到，如果它被置于这个或那个或无限多个事物的秩序中，每一个这样的意志会以其固有的自由做什么，即使他如此意愿，他真的会能够相反地行事……”[3]

---

[1] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988,P.168,4.52.9.
[2] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, 1988,P.168, 4.52.9.
[3] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988.P.168.

由此看来，中间知识似乎与自然知识与自由知识存在某些重合之处，其实不然，中间知识具有一些自然知识或自由知识所不具备的特性，这些特性既是莫林那提出中间知识概念的必要性基础，更重要的是借助于中间知识概念，将人的自由意志问题列入考虑，从而为调和上帝恩典和人的自由意志提供一种可能性的铺垫。

首先，中间知识是先于上帝意志的自由运作，这样就与自由知识在概念逻辑先后上区别开来。中间知识是自由知识的先决条件，在上帝决定创造某一组境遇之前，他（指上帝）知道在某一可能的境遇秩序之中，某人将如何行事；然后，基于上帝的意志决定引起特定的一组境遇，上帝就知道某人事实上将如何行事。

其次，中间知识的内容是独立于神圣意志而处于上帝的全能（omnipotence）范围之外的。也即是说中间知识的内容不因神圣意志而发生改变。上帝有关被造物的意志在特定情境下会有什么样的自由决定的知识是被给予的，因而超乎他的控制之外。上帝不能够取消如下这样一个事实，即一个自由的被造物被置于特定的一组境遇之下，他会选择以特定方式行事。因此，中间知识的内容依赖于被造物会怎么做，上帝不能决定他能通过中间知识知道些什么。

正是因为具备了以上这些特征，中间知识使得上帝有关现实世界中偶然事件的预知得以可能。借助中间知识，上帝知道每一个可能的被造物在任一可能的情境下将如何行事，通过上帝的自由意志确立一个包含特定情境的世界秩序，上帝便知世界上事实上会发生什么。莫林那是如此描述的：

“在神圣意志的任何活动或自由决定之前，所有偶然的事件状况自然地呈现给上帝，而且他不仅是作为可能的，而且是作为将来的显现给上帝——并非完全的将来，而是处于这一条件和假设下的将来，即上帝会决定创造此一或彼一事物和原因的秩序以及这些或那些情境。然而，一旦神圣意志的决定加诸其上……，上帝确实地知道仅仅并完全作为将来的所有的偶然事件状况，而且现在没有任何假设或条件。”[1]

[1] Luis De Molina, translated by Alfred J. Freddoso, *On divine foreknowledge: (part IV of the Concordia),* Cornell University Press, 1988,P.139-140.

通过中间知识，上帝能够构建一个可能世界，它处于他实现之的能力之内，且与他的意志和谐一致。由于将被造物的自由决定考虑进来，上帝决定实现一个特定世界的意志并不会妨碍那个被造世界之中被造物的自由，尽管他确定地知道他们将如何行事。由此，莫林那通过提出“中间知识”概念，独辟蹊径地论述上帝何以能够知道将来的偶然性事件，这一不落窠臼的体系亦将不可避免地陷入神学争论的浪潮之中。

莫林那提出中间知识概念的出发点和落脚点是调和神圣权威和人的自由意志。虽然有学者称莫林那有关调和这部分的论述是最没有价值的内容[1]，莫林那本人似乎对自己的理论颇有自信，他曾大言不惭地宣称，如果他的神学思想在较早的年代就广为人知并为世人所通晓，佩拉纠主义和路德主义或许永远都没机会发生[2]。

此书一出版，多明我会会士们就开始怀疑它的正统性。巴内兹不仅撰文反对莫林那，还试图把这本书列为禁书。争论终于在瓦拉多利德（Valladolid）爆发，多明我会会士称莫林那的观点是邪说，耶稣会士们则利用在罗马的影响让人撤销那些敢于冒犯的传道士们的职务。西班牙宗教法庭不敢在此争论中作出决断，便提交给罗马处理。

双方争论的焦点是充分恩典和有效恩典之间的差别。多明我会士发现耶稣会士对恩典的理解与托马斯和奥古斯丁都相去甚远，甚至有些矛盾。莫林那主义者认为充分恩典和有效恩典之间不存在差别，而且，使充分恩典成为有效恩典是意志的作用。多明我会士则认为恩典本身就是有效地，无须从意志那里获得效验。而多明我会强调的恩典对意志的“物质预先运动”（physical premotion）则被耶稣会士视为对自由的否认。由此可见，这些争论同新教所提出的教义方面的异议有异曲同工之妙。这也使教皇开始重视这场争论，克莱门特八世（Clement VIII）下令停止争论。教皇委派一个调查委员会审查莫林那的书。经过漫长的神学讨论，调查委员会在 1598 年得出结论，莫林那的观点同奥古斯丁和阿奎那的观点对立，某些观点与佩拉纠主义一致。但在西班牙的影

[1] Nigel Abercrombie，*The Origins of Jansenism,* Oxford Press, 1936,P.94.

[2] William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez,* Brill Academic Publishers, 1997,P.199.

响下，克莱门特试图调和双方，但至死都未有结果。克莱门特的继任保罗五世认为这场争论最好的解决方法是不了了之。他宣布，多明我会和莫林那主义者所声称的不同，多明我会的观点并非加尔文派，因为他们说恩典使自由变得完善了，并且不损害自由。至于莫林那主义者们，虽然多明我会士指其为佩拉纠主义，但并非如此。莫林那主义者是把信仰的开端放在神的恩典上，而非人的意志上。双方都应停止指责对方。他的继任者乌尔班八世（Urban VIII）在 1625 年和 1641 年重复了这道禁令。但双方的争论并未因教皇的禁令而戛然停止，仍断断续续持续了几个世纪。

结语

由此可见，莫林那主义神学最明显的特点即调和，亦即在恩典和自由意志间保持一种中道。这是和耶稣会成立的过程是分不开的。首先，耶稣会最初也即最根本的成立目的是“愈显主荣”，即宣扬上帝的恩典。这也是天主教或新教派别都不可能不强调的。这是基督教教义的核心所在。作为天主教改革运动的一份子，耶稣会仍坚守这一块基督教之核心魅力所在的阵地。同时，耶稣会是作为天主教会内部的一份子而存在，其成立有赖于教皇。其存续有赖于整个天主教会的生命力。因此，他必须维护天主教会作为神——人中介这一独一无二的角色。这是天主教会区别于新教的一个很重要的特征。只有从天主教改革运动这一背景出发，才能充分理解并掌握莫林那主义的神学旨趣所在。

评 论

Bookreviews

Bookreview on *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives*

by Peter Tze Ming Ng. Boston: Brill, 2012.This is the fourth volume in the Religion in Chinese Societies series by Brill.

G. Wright Doyle

This volume contains papers written by Peter Ng over a period of fifteen years, presented in chronological order of publication with the purpose of illustrating his own intellectual journey, "especially regarding the concept of 'Chinese indigenous Christianity,' and the re-discovery of 'local Christianities' and 'the Chinese side of the story.'" His goal is to elaborate on the theme of "a new understanding of Chinese Christianity from a global-local perspective." (2)

His academic background in both theology and education let to Ng to study the history of Christian higher education in China. He gradually began to search for new paradigms for understanding the interplay between Western and Chinese influences in the modernization of China and of education in particular. Eventually, the term "glocalization" was coined to emphasize this mutual interaction of East and West in the development of higher education and of Chinese Christianity in general. Local distinctives must always be kept in mind when studying any particular embodiment of the Christian faith.

Along the way, he discovered that we must "re-discover the Chinese side of the story" by mining Chinese-language sources, which have hitherto been scarcely employed in writing the history of Christianity in China.

Seeking to understand why the Three Self concept, already known and practiced occasionally in the nineteenth century, did not "take off" in China, he discovered several obstacles, including a focus by missionaries on numerical growth rather than training of Chinese pastors, and the "empire-building" which created so many schools, hospitals, and other institutions that were too expensive to be supported by Chinese Christians alone.

Ng's main goal is to develop and understanding of Chinese Christianity a "one typical model of World Christianity." (17)

The first four chapters "deal with various aspects of Chinese (Protestant) Christianity in global and local perspectives. Chapter 1 surveys the "changing paradigms and perspectives in the study of Chinese Christianity among scholars from China and the West." Xi Entitled, "From 'Christianity in China' to "Chinese Christianity,'" it shows how new opportunities for scholars in China to study the history of Christianity in their country; a new realization among Western writers that they must change to a "China-centered" paradigm, emphasizing Chinese sources, Chinese Christians, and the impact of Chinese culture upon Christianity; new materials from Chinese archives; a new awareness that Christianity contributed to the modernization of China; a new focus on the bi-directional nature of cultural influences, with the flow from China to the West now in purview also.

Ng and others have found the study of Christian colleges in China fruitful example of this interplay between Chinese and Western cultures. (See also Daniel H. Bays and Ellen Widmer, eds. *China's Christian Colleges: Cross-Cultural Connections, 1900-1950).*

Their history points out the fundamental differences, even conflicts, between Christianity and Chinese culture as understood by the educated classes, who could not accept the exclusive claims of the Christian message, and were all too aware that it "was a religion that changed customs, called into question accepted ideas, and, above all, threatened to undermine existing situations." (30) Christianity thus remained on the margins of society and "would never be reckoned as playing any significant role in the social life of China except as part of 'anti-government' or 'revolutionary' movements" – a condition that, to seem degree, persists to this day, at least among leading Party officials. That is why, then and now, religious education in the schools was not approved by the government. Ng concludes, "Hence, the sociological and cultural perspectives were significant in the study of history of Christian higher education in China too." (31)

Ng relates how he and fellow researchers have also come to appreciate the significance of indigenous Chinese Christianity, which Daniel Bays said was "the most important feature" of the period starting at the turn of the twentieth century. (35) Denominationalism was not only foreign to the Chinese, but a positive hindrance to the indigenization of the gospel.

The introductory chapter ends with Ng's proposal that "the term 'local contexts' should be reckoned as a qualifier of global Christianity." (39, 42) Thus, we should speak of "American Christianity" or Chinese Christianity" as local expressions of "World Christianity." He opines that Chinese Christianity will "turn out to be a new kind of Christianity, which is yet another local representation of 'World Christianity.'" (41).

In particular, he believes that house churches did not arise just because of "resistance to the control of the Chinese government," but as expressions of "a new kind of Christianity." (41) I would go further and say that house churches in China have

reminded the world church of the only model given to us in the New Testament, and a more effective way of living out what the Bible says about life in Christian community.

Chapter Two examines three instances Christian higher education in china after the Boxer Movement, and shows how this traumatic event turned out to be a spur not only to an increase in both Chinese Christians and foreign missionaries, but to greater cooperation among previously independent missionary efforts in this field of ministry.

Chapter Three, "The Other Side of 1910: The Development of Chinese Indigenous Movements Before and After the Edinburgh Conference," sketches the development of home-grown Chinese Christianity in the nineteenth and twentieth centuries. In the former period, there were two stages: The "'Three-Self' movements initiated by the missionaries in the Mid-19th century in some parts of China," including Amoy, Swatow, and the aborted efforts of Charles Gutzlaff. The second stage saw the development of "indigenous movements started by local Chinese Christians in response to the Boxer Movement at the turn of the century." (69) Despite well-meaning efforts, however, other efforts by missionaries largely failed to bear fruit.

After 1900, however, Chinese took the lead, forming various organizations to build a truly local Christian church, which would eventually result in the formation of the National Church of Christ in China, "formed by Jingyi Cheng (C.Y. Cheng) in Shanghai in 1927. Cheng, who had spoken powerfully at Edinburgh 2010,receives approving treatment from Ng both in this chapter and in other places (e.g., …. In IBMR<) as a pioneer of, and spokesman for, indigenous Chinese Christianity. Under his leadership, the goal of a fully independent nationwide Christian body was realized in the formation of the Christian Church n China in 1927.

There were others, of course, not connected with large "Mainline" organizations, such as The True Jesus Church, Wang Mingdao, the "Jesus Family" led by Dianying Jing, and the "Little Flock" or Assembly Hall begun by Watchman Nee (Ni Tuosheng). Ng offers statistics to show that the combined efforts of missionaries and independent Chinese Christians were responsible for a ddramatic increase in the population of Christians after 1920, and makes a good case that most of this growth resulted from the work of the indigenous Chinese groups rather than those connected with foreigners. After all missionaries left in the early 1950s the church seemed to wither and even die, but the explosive expansion in the 1970s and 1980s occurred entirely apart from foreign missionary involvement, at least on the surface.

(Here we should note, however, the very substantial contribution of foreign Christians since the mid-1980s, though of course they have worked openly as "missionaries.")

Both the independent movements and the Christian Church in China sought release from Western control and the stigma that Christianity was a Western religion. At this point in history, the Chinese church has (largely) been delivered from the oppressive burden of Western denominationalism and Western control, something which Cheng and others envisioned more than one hundred years ago.

Chapter Four continues to study the interactions between globalization and localization, especially as seen in the history of Christian higher education in China. Another way of describing this complex relationship is the interplay between “internationalization” and “indigenization.” When Christian missionaries brought the gospel to China, they were introducing an international element into the local setting, and they were met with strong local responses, which resulted in various forms of indigenization.

When the Nationalist Chinese government came into power, it imposed regulations on Christian colleges that reflected China’s traditionally secular view of education. In the process of conforming to these new rules, Christian colleges had to re-asses the nature of Christianity as one religion among many, and of Christian higher education as an arena for studying other religions as well as Christianity.

Ng further elaborates his theory of “glocalization” in this chapter, stressing that as a “world” religion, Christianity must invited locals into the process of forming a truly local expression of this universal faith. Only thus will they feel respected as individuals and empowered to join in the task of creating a truly indigenous Chinese expression of Christianity.

The next seven chapters discuss “glocalization” through the stories of individual missionaries, missions scholars, and Chinese Christian leaders.

Chapter Five is an extended panegyric on Timothy Richard, whom Ng considers to be a prophet who saw far ahead of his time and dared to speak uncomfortable truths. Richard was, indeed, a man of great abilities, energy, and achievements, and he gained the respect of non-Christian Chinese leaders in his time and in ours. In that sense, he “succeeded.” On the other hand, Ng notes that China’s intellectuals, while accepting the modernization program of Western civilization which Timothy promoted, did not, by and large, accept the Christian foundation on which much of it rested, as Richard had hoped they would.

Ng lauds Richard for having a broad-minded attitude toward non-Christian religions, and charges Hudson Taylor with a “rigid and uncompromising” approach that prompts Ng to say that he “failed” in his mission to “Christianize China.” Several aspects of this assessment invite further discussion. Though Richard certainly remained faithful to his calling as a missionary, both at the time and since, some have questioned whether he maintained the same fidelity to the message of the New Testament. Like other more liberal missionaries, he switched his emphasis from a “gospel of love and forgiveness” to a “gospel of material progress and scientific advance,” believing that “China could find national salvation only through a massive program of Westernization and economic modernization.” (121) Whereas others sought conversion of individuals, Richard “put forth his grand plan for the national conversion of China’” through higher education. (122)

Chapter Six, “C.Y. Cheng: The Prophet of Chinese Christianity,” mostly replicates the contents of Chapter Three.

Chapter Seven, “C.M. Wei: Bridging National culture and World Values,” tells the story of Dr. Francis C. M. Wei, who “became a channel for the cultural exchange between the Western world and China.” (143) Along with T.C. Chao, Wei was also one of two outstanding liberal theologians. A distinguished scholar and academic, Wei was the first Chinese president of Huachung (Central China) University, now called Central China (Huazhong) Normal University. A strong critic of Western denominationalism, he was a leader in the National Council of Churches and in the World Council of Churches.

Wei believed the World Christianity must find expression in local cultures, and “attempted a new way of synthesizing Eastern and Western cultures, by interpreting Christianity in terms of Chinese culture (a process of localization) and by transforming Chinese culture with Christian world values (a process of globalization), hence demonstrating a vivid interplay between Chinese and Western cultures (the process of glocalization) and the construction of an ‘ideal, universal and ecumenical culture’’’ (165)

“T.C. Chao: Builder of Chinese Indigenous Christian Theology” (Chapter Eight) traces the career of Zhao Zichen, one of two prominent liberal theologians in the first half of the 20th century. Starting out as a Methodist, Chao became an Anglican priest in 1941. His theology went through three stages: in the fist period, he subscribed to the prevalent liberal theology of “mainline” denominations, and emphasized Jesus as our moral examplar and Christianity’s similarities to Confucianism. During the Japanese war, disillusioned by the atrocities committed by the Japanese, he turned to the Karl Barth’s neo-orthodoxy, affirming the sinfulness of man, the dual nature of Christ, his work on the Cross for our redemption, and the uniqueness of Christianity.

After the communists came to power, he saw them as liberators of the church from the scourges of Western denominationalism and foreign domination, and became a major leader and spokesman for the Three-Self Patriotic Movement (TSPM). In his later years, his focus on social reconstruction led him away from any commitment to the historic Christian faith. In all periods, his views were shaped by the social context which the church was facing.

Chapter Nine – “David Paton: Christian Mission Encounters Communism in China” describes the ways in which missionaries like David Paton and George Hood responded to the expulsion of missionaries after the communist victory in 1949. Heavily influenced by the writings of fellow Anglican Roland Allen, Paton believed that missionaries had failed to leave the churches they had founded soon enough, and had instead stayed on to rule them, thus not only discouraging, but also preventing, the development of truly indigenous Chinese churches.

Thus, the foreignness of almost every aspect of missionary-connected churches, the connection of Christianity with foreign imperialism, the control by foreign missionaries, and the continued existence of Western denominationalism earned unnecessary

opprobrium for Chinese Christians. The forced departure of missionaries represented not only the judgment of God but also freedom for Chinese Christianity to escape from its Western captivity and fulfill the potential that earlier movements toward indigenous Chinese Christianity had already evinced.

Chapter Ten presents a balanced critique of Y.T. Wu (Wu Yaozhong), a founder of the Three-Self Patriotic Movement, while Chapter Eleven is a sustained panegyric on K.H. Ting (Ding Guangxun), who led the TSPM for many years and founded the China Christian Council. He praises Ting for building on the work of Y.T. Wu, in particular his efforts to separate the political functions of the TSPM from the Church-focused work of the CCC and his leadership in breaking out of the isolation from Christians in other parts of the world in which Chinese Christians had been held since the early 1950s.

Ng lauds Ting's Theological Reconstruction campaign, which sought to "deliver" Chinese Christians from fundamentalist and conservative views, by "watering down"(Ting's words) the doctrine of justification by faith, with its clear demarcation of believers and non-believers and the concept of hell as the destiny of the latter. Ting's view of "the Cosmic Christ" and his emphasis on God's love allowed him to state that God loves all Chinese and wants Christians to show their love for their neighbor by joining in the construction of a harmonious society under the leadership of the Communist Party.

The concluding chapter re-states Ng's thesis, that the concept of "glocalization" can help us understand both the importance of worldwide Christianity and the necessity of examining various local expressions of it. He notes with approval the growing awareness among scholars that the stories of Chinese Christians must be told in order for us to understand the distinctive nature of Chinese Christianity.

Being a collection of previously published papers, the volume contains a good bit of repetition, but it is not too distracting. More careful editing would have removed some duplicate passages and many egregious grammatical errors, especially the habitual violation of the English sequence of tenses that characterizes much writing by authors from Hong Kong.

This is a well-researched book from the standpoint of liberal, ecumenical theology. Its treatment of leading liberal Chinese theologians needs to be augmented by discussions of the same period from the evangelical side. In particular, *The Critique of Indigenous Theology* by Lit-sen Chang (Zhang Lisheng), offers a helpful perspective.[1]

[1] Lit-sen Chang, *Critique of Indigenous Theology*, in *Wise Man from the East: Lit-sen Chang (Zhang Lisheng)*, edited and translated by G. Wright Doyle. Wipf & Stock, 2013.

Bookreview on *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China*

edited by Pan-chiu Lai and Jason Lam. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. Hard cover, ix + 237 pages, including an appendix.

G. Wright Doyle

This extremely valuable collection of essays by eleven distinguished Chinese scholars from Greater China and the United States most helpfully introduces the English reader to the past, present, and potential of Sino-Christian Theology. Reflecting, analyzing, and summarizing a large and growing literature in Chinese, the book serves as an essential guide to this increasingly-important field of study.

An opening chapter by the editors, titled "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology: An Introduction," first surveys the contents of the volume and then offers an illuminating description of the rapidly-evolving state of this field, along with some suggestions and forecasts for the future. We quickly discover that this is a tightly-edited, well-constructed piece of work, with a clear program and flow, despite the large number of contributors.

Basic characteristics of Sino-Christian Theology

Especially in its early days, and even to a large degree even now, Sino-Christian Theology (SCT) has been distinguished by several characteristics: It (2) "takes *hanyu* or the Chinese language as the medium of expression"; (2) "takes seriously the contemporary Chinese context 9as distinct from traditional Chinese culture); (3) takes the Chinese academy, especially universities, as its institutional base; (4) emphasizes the "intellectual, cultural and humanistic nature of theology rather than its ecclesiastical function"; (5) "employs the methods shared by some other discipline in [the] humanities without excluding the method(s)" particular to Christian theology.

Definition

From the beginning, scholars have struggled to find a precise definition of SCT. The editors clarify the situation by offering two: A “narrow” definition refers to “the theological thinking of some cultural Christians, i.e., a kind of philosophical expression of personal faith gaining a footing in the academic society of the humanities and social sciences.” It is different both from church-based dogmatics and the “indigenous theology” of the earlier 20th century.

More “broadly,” CST can be viewed as “”any theology written in the Chinese language,” especially that produced within the Chinese academy, and written” from historical and sociological perspectives rather than from philosophical or theological perspectives,” and potentially including even modern indigenous theology.

Recent developments and future prospects

In recent years, though the core characteristics remain, new developments have significantly altered the original flavor of SCT. Briefly:

1. Though still in the minority, more and more younger SCT writers identify themselves as committed Christians, and are more open to “healthy interactions” with churches.

2. More scholars, especially younger ones, “identify themselves as ‘Christian Scholars’ (*jidutu xueren*) in order to distinguish themselves from ‘Cultural Christians’ who do not have [a] clear commitment to Christianity.” They also believe that one must employ distinctly theological methods in this task, rather than just the methods of the human sciences.

3. SC T is moving away from dependence upon translated western works to “the creative re-interpretation of western theologies and the articulation of innovative theological discourses with Chinese characteristics.”

4. More studies are employing more the methods of “the social sciences, including sociology, and anthropology,” to reflect the reality that Chinese Christianity is a social phenomenon.

5. The scope of SCT is continually becoming broader, especially since younger scholars are now trained in the biblical languages.

6. As a result, SCT hopes to make a contribution to the international scholarly community by offering "brand new type of scriptural theologising" with Chinese distinctive.

7. SCT is "moving towards a full-fledged study (or studies) of Christianity," including theological and non-theological studies, such as Christianity and culture. SCT is becoming "Sino-Christian studies" ranging over "all … aspects of Christianity."

Thus, though SCT is still in its infancy stage, there is great hope for the future.

Overview of the book

With that introduction, let us very briefly glance at the contents of each chapter.

Part I: Historical Review

"The emergence of Scholars Studying Christianity," by Jason T. S. Lam, first offers a "description" of the phenomenon of the recent "production of theology" in the universities of China, including the research interests of various scholars and their degree of commitment to Christianity."A historical and sociological analysis" provides a brilliant and penetrating explanation for the rise of SCT in a communist nation. The "analysis of the nature of theology" coming from this environment concludes that SCT retains the flavor and speaks the language of the social and human sciences. Lam's "theological reflection on the typology of theology" ends with a powerful challenge for theologians in Asia to produce works that can gain the respect of scholars throughout the secular academy.

LI Qiuling offers "Historical Reflections on 'Sino-Christian Theology" which trace the rise of SCT from the original thought of Liu Xiaofeng, in cooperation with Daniel Yeung (Yang Xinan), who became Executive Director of the Institute of Sino-Christian Studies in Hong Kong, and who offered Liu the necessary institutional base and resources to pursue the development of SCT. He notes also the early and formative influence of He Guanghu. Their goals were to (1) "develop Christian theology and its culture by means of the historical philosophical resources and social experiences of Chinese-language culture, in order to form a Christian theological culture imbued with Chinese-language thought and culture"; (2) "develop the subject of theology within the academic field of Chinese language thought," and to establish dialogue with other

Chinese religions; (3) to make it “the shared enterprise of Chinese-language religious studies scholars from all social areas within the Chinese-speaking world.”

They hoped to see the “entry of Christian theology into mainstream Chinese culture” to enrich the resources of Chinese-language thought, and to incorporate Christian theology into “Chinese humanistic scholarship.” This ambitious program raised fundamental questions, of course, which Li skillfully probes. The growth of the movement has come with translation of western Christian classics; publication of journals by the Centre in Hong Kong; sponsorship of scholars; and convening of conferences.

Li also explains how SCT grew out of particular social and political circumstances, meeting the need for Chinese scholars to understand Christianity and explore its potential role in Chinese culture and society, at a time of “ideological adjustment” in China. Finally, he briefly explores certain problems for SCT, namely, its relationships to the “tradition” of Christian theology; to traditional Chinese culture; to “the universality of Christianity”; and to the organized church. In each case, he advocates greater mutuality, so that SCT may draw upon the riches of both the Christian tradition and Chinese linguistic and cultural resources, and may make its unique contributions to worldwide Christianity theology.

Continuing the historical survey, Peter K. H. LEE narrates the early discussion in Hong Kong of “the ‘Cultural Christians’ Phenomenon in China.” Of interest mostly to scholars from Hong Kong, the record of the debate that took place in 1995 and 1996 still sheds light on the origins of the movement as well as the important role that Hong Kong has played, and continues to play, in the maturation of SCT.

Part II: Theoretical Reflection

The crucial question of the relationship between Chinese and western theology is concisely examined by LAI Pan-chiu in “Theological Translation and Transmission between China and the West.” He notes the charge that Chinese theology has consisted largely in translation from the west, as seen (it is said) in the similarity between evangelical/fundamentalist views of Chinese Christians and their counterparts in the west, but believes that the situation has been, is, and will be more complex than some people assume.

He first reviews the two most prolific periods of Chinese theological production: The

1920s/1930s and 1990s/1990s. In the first period, Chinese Christians began to wrestle with the possible relationships between Christianity and traditional Chinese culture, producing works of "indigenous theology," and then turned to the urgent question of the relevance of Christianity to China's social and political crisis in the "contextual theology" movement. They not only translated (mostly liberal theological) books from the west, but wrote creative new theological works. Even their "translations," however, became works of interpretation and adaptation to the Chinese context. In all this, they reflected the larger situation, in which "modern China has been subject to the influence of more than a few Chinese translations of foreign writings" and ideas, including democracy, Marxism, socialism, scientism, evolutionism and materialism.

In the second period, there arose another "revival "of Chinese theology in Hong Kong, Taiwan, and Mainland China, again in response to local conditions. In Hong Kong and Taiwan, indigenous theology gave way to contextual theology (especially in Taiwan), as political conditions seemed to call for Christian response. Starting with the translation projects of Liu Xiaofeng, western theological thought – mostly neo-orthodox and liberal – was re-introduced to China, while in the institutional church Ding Guangxun drew upon western philosophy to propound his theology of the Cosmic Christ.

He concludes his chapter with a call for "bilateral translation and transmission," urging both Chinese and western theologians to learn from each other and to contribute to each other. Significantly, he issues his challenge in a paraphrase of the most famous sentence from the inaugural speech of U.s. President John F. Kennedy in 1960!

In "The Value of Theology in Humanities: Possible Approaches to Sino-Christian Theology," YANG Huilin surveys 19th and 20th-century German and French hermeneutics to show how liberal theologians and linguistic philosophers have tried to elucidate a legitimate theory of interpretation. His sophisticated analysis leads to the conclusion that while we cannot fully understand truth and reality, nor can we allow the destruction of all meaning. He believes we can learn from the ways in which German thinkers have tried to balance both the subjective nature of faith commitment and the objective nature of authoritative texts and indeed of all reality.

This is because "theological hermeneutics is the source of activities in textual interpretation" and " the absence of theological hermeneutics leaves the questions of

‘power discourse’, ‘openness of text’, and other basic hermeneutical problems unsettled.” In other words, all the humanities need theology as a fundamental discipline if an meaning is to survive.

Evaluation

As I have already indicated, this book is truly outstanding in almost every way. Students of SCT should read and ponder it carefully.

In my opinion, Jason Lam’s challenge has been met in the west by the late Carl F. H. Henry, whose writings rightly earned him respect in not only evangelical but also liberal and academic circles. With four volumes of his God, Revelation, & Authority already in Chinese, Henry may offer an example for Chinese thinkers.

As one who can barely write one correct sentence in Chinese, I hesitate to make this criticism, but I am sad to say that the English of much of this book suffers greatly from a lack of professional editing for standard usage and style. It may seem culturally imperialistic to suggest that authors and editors of books written or translated by people whose first language is Chinese should employ a native British or American English editor to render such valuable material into a form that meets international standards of academic English writing, but I do make that suggestion. Indeed, the same requirement is imposed upon even the most distinguished English-language scholars. It is not necessary for the presence of so many errors, both stylistic and typographical, to distract the reader from the excellence of the content, as happened to me.

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、　每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、　每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、　每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

8. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

9. 请勿一稿多投。

10. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

11. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2015 年第 1 期（总第 4 期）
2015 年 6 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number4, 2015

网络版 Web Editon: http://JRCC.ChineseCS.cn



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

